NĂM THỨ V
Số 2

THÁNG 4
1962

ĐẠI-HỌC

TẠP CHÍ NGHIÊN CỨU VIỆN ĐẠI HỌC HUẾ

TRIẾT-HỌC

Lời nói đầu : Tìm hiểu Triết-lý . . . . . **ĐẠI-HỌC**
Triết-học và Lịch-sử Triết-học . . . . . **NGUYỄN-VĂN-TRUNG**
Bước tiến của khoa Tâm-lý-học . . . . . **TRẦN-THÁI-ĐỈNH**
Siêu-hình-học đi đến đâu? **LÊ-TÔN-NGHIÊM**
Thi-ca và Triết-lý. . . . **NGUYỄN-VĂN-TRUNG**
Cố gắng tri thức . . . . **BERGSON**
CAO-VĂN-LUẬN dịch

SỬ VIỆT

NHỮNG BƯỚC ĐẦU CỦA ANH EM TÂY-SƠN — NGUỒN GỐC TÊN TÂY-SƠN — NGUYÊN NHÂN CUỘC TÂY-SƠN KHỞI NGHĨA — ĐẶT MỘT CƠ SỞ ĐỀ BÀNH TRƯỚNG
NGUYỄN - PHƯƠNG

VIỆN ĐẠI-HỌC HUẾ
Chủ-trương biên tập : **TRẦN-VĂN-TOÀN**

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Mục-Lục

ĐẠI-HỌC	*LỜI NÓI ĐẦU : TÌM HIỂU TRIẾT-LÝ*	*181*
NGUYỄN-VĂN-TRUNG	*TRIẾT - HỌC VÀ LỊCH - SỬ TRIẾT-HỌC*	*187*
TRẦN-THÁI-ĐỈNH	*BƯỚC TIẾN CỦA KHOA TÂM-LÝ-HỌC*	*202*
LÊ-TÔN-NGHIÊM	*SIÊU HÌNH HỌC ĐI ĐẾN ĐÂU ?*	*230*
NGUYỄN-VĂN-TRUNG	*THI-CA VÀ TRIẾT-LÝ*	*262*
BERGSON CAO-VĂN-LUẬN dịch	*CỐ GẮNG TRI THỨC*	*289*
NGUYỄN-PHƯƠNG	*NHỮNG BƯỚC ĐẦU CỦA ANH EM TÂY-SƠN*.	*317*

Thư từ, bài vở gửi về : Ông TRẦN-VĂN-TOAN
Giao dịch cùng tòa báo : Ông NGUYỄN-ANH

Bưu-phiếu và Ngân-phiếu gửi về :
Linh-mục : CAO-VĂN-LUẬN

TẠP-CHÍ NGHIÊN-CỨU ĐẠI-HỌC HUẾ
Tòa-soạn và Trị-sự : Số 1B Hoàng-hoa-Thám HUẾ

IN TẠI NHÀ IN ĐẠI-HỌC 1, NGUYỄN-TRƯỜNG-TỘ HUẾ

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

ĐẠI - HỌC
TẠP-CHÍ NGHIÊN-CỨU CỦA VIỆN ĐẠI-HỌC HUẾ

Tìm hiểu Triết-Lý

Trong các kiến-thức của ta không có ngành nào khả-nghi như triết-lý. Triết-gia cứ phải tốn công để thuyết pháp cho thiên-hạ nhìn nhận cho triết-lý một chỗ đứng. Tôn-giáo cho triết-lý là kiến-thức non-nớt, nếu không phải là sai lạc. Khoa-học thực-nghiệm coi triết-lý là một khoa hùng biện vừa vô-hiệu, vừa không có nội-dung. Nếu triết-gia nói lên những thực tại mà mọi người đều biết, thì thực là vô-ích. Nói trái với sự thực là nói dối và đáng trừng trị để nêu gương cho hậu-lai, vì nói như thế chỉ là gieo hại. Nếu không nói thực, cũng không nói dối, triết-lý chỉ còn một cách là nói chơi: như thế triết-lý là một lối tiêu-khiển tao-nhã như cầm, kỳ, thi, họa. Cũng không thiếu gì những người cho triết-lý là một nghệ-thuật dùng đến lời nói, như thi-ca, hùng-biện...

Mặc cho một số triết-gia lên mặt đạo-mạo, Ludwig Wittgenstein chủ-trương: vấn đề không phải là hỏi xem chân-lý là gì, nhưng là xem: hỏi như thế, nói như thế nghĩa là gì. Vì thế chỉ còn một vấn đề quan trọng là bàn về ngôn ngữ.

Chưa hết. Sống đã là triết-lý rồi. Nếp sống nào cũng ngụ một triết-lý sâu xa. Người ta tìm thấy triết-lý ở khắp đó đây: phong tục của các dân tộc là kết tinh của một ý-nghĩa sống động. Một thứ chữ như chữ Hán đã là một quan niệm nhân sinh rồi. Lại còn có một số triết-gia cho rằng phải tìm tới ngôn ngữ nguyên-thủy, tới cách cấu-tạo từ-ngữ, mới nắm được ý-nghĩa của sự vật. Đâu cũng có những mầu triết-lý rơi: từ con người, con vật, thiên-nhiên, cho đến tôn-giáo, ái-tình, gia-đình, chính-trị, kinh-tế, văn-chương; phải, văn-chương, vì cả đến những bài ca-dao, những loại « vũ-trung tùy-bút »

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

cũng có triết-lý cả. Ai cũng có thể dùng đến những chữ « bản-thể », « hiện-sinh » v.v..., ai cũng có thể viết ra những câu về đời người, về hạnh-phúc v.v..., để ý-thức được rằng mình là bậc hiền-nhân quân-tử, và để người khác cúi chào như một triết-gia. Con người là một loài động-vật biết triết-lý. Quả là không ngoa.

Nhưng nếu cái gì cũng là triết-lý, ai cũng là triết-gia cả, thì triết-lý không là gì hết, triết-gia không là ai hết.

Nếu muốn nói đến triết-lý thì cần phải biết phân-biệt. Phân-biệt cái triết-lý và cái không triết-lý.

***

Định nghĩa triết-lý là định giới-hạn (définition) cho triết-lý, để có thể phân-biệt nó với cái khác.

Nhưng vấn-đề không giản-dị gì. Trong các ngành khoa học khác, người ta dễ dàng đồng ý để định giới hạn cho khoa học của mình. Nhưng các triết-gia thường bất đồng ý-kiến về định-nghĩa triết-lý. Vì thế có nhiều thứ triết-lý.

Có người cho triết-lý là một nhân-sinh-quan và một vũ-trụ-quan hiểu theo nghĩa rộng. Như thế thì không những tư-tưởng huyền-thuyết, tôn-giáo hay bất cứ một tư-tưởng nào, mà cả đến đời người cũng là triết-lý rồi. Vì sống một nếp sống tức là đã chấp nhận một quan niệm về con người và vũ-trụ. Học triết-lý là học lại những nhân-sinh-quan và vũ-trụ-quan đã có sẵn, học lại những điều tiền-nhân dạy cho mình, nghĩa là học những « giáo-điều ». Thứ triết-lý này xuất-hiện với nhân-loại, nó không có chỗ bắt đầu trong lịch-sử nhân-loại. Thứ triết-lý này biến triết-gia thành cái máy ghi âm không trách-nhiệm về tác-động phát-thanh của mình. Triết-gia là một người chỉ biết học thuộc lòng. Nhưng, như đã nói, nếu cái gì cũng là triết-lý thì triết-lý không là gì hết, và cũng không thể phân biệt triết-gia với các người khác, vì họ không làm thành một giống người đặc biệt.

Nếu người ta có thể nói một nhóm người là triết-gia, nếu có thể nói đến bước đầu của triết-lý, thì đó là dầu chắc có một thứ triết-lý khác.

***

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Ngay trong khuôn khổ của thứ triết-lý này, vẫn còn có thể có nhiều quan-niệm khác nhau. Mỗi quan-niệm sinh ra một lối triết-lý, thành ra không thể định-nghĩa một cách tỉ mỉ được. Có lẽ chỉ có thể định-nghĩa một cách hình-thức thôi.

Có thể coi « triết-lý là thiết-lập lý-tính trong toàn-thể kinh-nghiệm của con người », đồng thời có hồi-tưởng để ý-thức được rằng mình đem lý-tính vào kinh nghiệm (1). Nói thế khác, con người sống tức là có một cuộc đối-thoại với người khác và với nhiên-giới, còn triết lý là đưa cuộc chung sống đầy ý-nghĩa ấy ra ánh sáng (2).

Nói như thế không phải là phủ nhận thứ triết-lý đời sống. Vì nếu nhận rằng triết-lý đưa cái lý-tính đang hoạt động trong đời người ra ánh sáng thì hiển nhiên là trước khi có triết lý, con người đã biết đối thoại một cách ý-nhị, một cách hữu-lý với ngoại giới. Triết-gia không đưa cái Lý từ đâu vào đời người, nhưng ý-thức được cái Lý đang tiềm tàng trong đó. Triết-lý là một sự thức-tỉnh của ý-thức. Triết-lý là một sự hồi-tưởng, một sự phản-tỉnh. Vì thế triết-lý thuộc về bình diện tư-tưởng chứ không thuộc về bình diện đời sống. Giữa đời sống và tư-tưởng của triết-gia có thể có một sự ly khai sâu rộng; cũng như giáo-sư triết-lý không chịu trách nhiệm về đời sống đạo đức của học trò mình, dù là giáo-sư về đạo-đức-học.

Xét theo quan điểm khác, Lý-tính vẫn hoạt-động trong đời người làm cho nó có ý-nghĩa, có mạch lạc. Tất cả các phương hướng của đời sống đều có Lý-tính trong đó. Cả nhiên giới (nature, physis) cũng thế: nếu sự-vật không vận-chuyển một cách hữu-lý thì không thể nào có khoa « vật-lý-học » (physique) được. Nhưng Lý-tính xuất hiện trong đời người chưa phải là một thứ Lý-tính đã tự-thức. Chính vì thế tuy không thể phủ-nhận triết-lý đời sống được, nhưng có thể coi triết-lý đó là một thứ triết-lý đang ngủ gật chứ chưa thức-tỉnh. Người ta ai cũng như ai, ai cũng sống, ai cũng đối-

---

(1) « ... la philosophie est l'institution de la raison dans l'ensemble de l'expérience humaine en tant que cette institution se réfléchit elle-même» *(A. De Waelhens:* Philosophie et non-philosophie, *Revue philosophique de Louvain,* février 1959, tr. 40-41).

(2) « La philosophie est l'explicitation du dialogue (ou de la coexistence significative) que les hommes nouent entre eux et avec la nature, *dialogue qui est leur réalité même d'homme*) (Bài đã dẫn, tr. 39).

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

thoại một cách hữu lý với ngoại-giới : vì thế trong bất kỳ ai cũng có một triết-gia đang ngủ gật. Cái thứ triết-lý chưa tự-thức ấy không phải là tư-sản của một giống người nào hay của giai cấp nào cả. Nhưng cần phải nhớ là triết-lý đời sống ấy chưa tự-thức. Nhân loại đã biết cần-lao từ lâu rồi, nhưng triết-lý về cần-lao đã ngủ gật cho đến khi Hegel và Marx đánh thức dậy. Thi-gia cũng như văn-gia có thể trực-giác được một chút cái Lý trong đời người, nhưng phải có người hồi-tưởng và suy nghĩ để đem nó ra ánh sáng.

Lối triết-lý thứ hai không phủ-nhận lối triết-lý thứ nhất, nhưng coi đó là vật-liệu để mình khảo-sát. Khi nói đến triết-lý người ta thường phải hiểu là thứ triết-lý do phản-tỉnh mà ra.

Con người đã đối thoại với ngoại giới trước khi triết-lý. Vì thế triết-lý không có thể có, nếu nó không bắt đầu từ « triết-lý đời sống » : hành vận hồi-tưởng phải trở về đời sống tiền-tưởng. Triết-lý phải ăn rễ vào đời sống tiền-tưởng. Nhưng chính đó là giới hạn của triết-lý.

Chúng ta có thể theo triết-lý Hi-lạp cổ-điển mà chia hoạt-động con người làm ba loại : tác (poiein), hành (prattein) và tri (theôrein). « Tác » là làm : đây là tất cả các hoạt-động có tính cách sáng tạo của con người, từ cần-lao đến tổ-chức gia-đình, xã-hội, kể cả những hoạt động nghệ thuật như thi-phú, âm-nhạc v.v... nghĩa là những hoạt-động định hình cho ngoại giới. « Hành » cũng là làm, nhưng cũng có nghĩa là đi : trong khi sáng tác thì con người đi theo một con đường đời, mình đi lấy cho mình. Vì thế « hành » là mặt trong của « tác ». Mỗi cử-chỉ đều vừa là tác-động vừa là hành-động, vì nó thực-hiện bản-thân của con người theo một chiều hướng. « Tri » là biết. Biết không phải là làm, nghĩa là ở hẳn bên ngoài phạm-vi tác và hành, ở ngoài đời sống. Nhưng đối vật của « tri » chính là đời sống. Các khoa học thực-nghiệm là một hình-thức của « tri » -thức đứng trong quan điểm khách quan. Chúng khảo cứu về tác-động con người và về đối vật của tác-động như là những sự vật khách quan không có một ý-nghĩa nhân-văn nào cả. Vì thế không bao giờ chúng có thể hiểu toàn diện sự chung đụng đầy ý-nghĩa của con người : chúng chỉ có thể đo lường sự di-chuyển của đồ vật, sự cọ xát của da thịt, nhưng không thể nào quan sát được một ý-nghĩa, ví dụ như sự thiện-cảm hay tình bằng-hữu.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Ai cũng biết có một nhóm người chủ trương không cần triết-lý vì họ có khoa học. Nhưng chính lúc phủ-nhận triết-lý thì họ lại là triết-gia đang ngủ-gật và đang tuyên bố rằng con người chỉ là một đồ-vật khách quan, mà không ý-thức được rằng: để có thể nhằm một đồ vật khách-quan, để có thể biết và ăn nói như thế, con người đã phải là một chủ-thể rồi. Ai cũng là triết-gia cả, nhưng nếu thiếu hồi-tưởng thiếu tự-ý-thức, thì triết-gia tự-nhiên ấy chỉ ngủ gật và nói mê-man những điều mâu-thuẫn, chứ không thể đủ minh mẫn để ăn nói cho đáo-lý.

Triết-lý thiết-thực là một sự thức-tỉnh. Nhưng đây chỉ là một cố gắng để tới tự-ý-thức. Vì triết-lý ăn rễ vào đời sống, nên không phải là toàn-diện nhân-sinh. Chỗ đứng của nó là ở phạm vi « tri ». Triết-lý không phải là đời sống, nhưng là cái nhìn về đời sống. Vì thế không thể lấy một hệ-thống triết-lý đẹp đẽ để bù cho một đời sống tầm thường. Triết-lý chỉ có thể đem lại một ý-thức để người ta có thể sống có ý-thức hơn. Có thể mới tránh được sự ly khai giữa đời sống và tư-tưởng. Ai cũng biết đấy là nỗi băn-khoăn của K. Marx: đưa triết-lý vào bình-diện thực-thể, vào đời sống thực.

Hiện nay các triết-gia đồng ý rằng kinh-nghiệm của con người không phải là kinh-nghiệm toàn-diện, và triết-lý của con người không thể thu-hồi toàn-diện kinh-nghiệm vào trong « tri »-thức được. Đời người có cái phong-phú mà ta không thể tóm tắt trong một hệ-thống ý-niệm. Trái lại một hệ-thống ý-niệm mà ta chụp vào một lối sống đã có sẵn, chưa chắc đã tránh nổi cái lỗi: « râu ông cằm cằm bà ». Cái nhân-sinh quan có hệ thống mà ta tìm thấy trong hành-động hay trong văn thơ của người khác chưa chắc đã là của người ấy, vì nhân-sinh quan của họ còn ngủ gật, chứ chưa có tới chỗ ý-thức như thế. Kinh nghiệm của con người là hữu hạn nên triết-gia không thể thu hồi cả vào trong tri-thức của mình. Tuy nhiên cái mộng của triết-gia là khám phá ra cái Lý tiềm tàng trong đời người và đưa nó tới chỗ tự-thức.

***

Sự thức-tỉnh của triết-gia là sự thức-tỉnh của cái Lý. Khi Lý-tính thức-tỉnh thì con người nhận-định được rằng vũ-trụ có Lý-tính, và vì thế vận-chuyển một cách hữu-luật. Do đó để giải-thích, để tìm hiểu vũ-trụ, người ta chỉ có thể căn cứ vào Lý-trí thôi. Không thể dùng tư-tưởng huyền-thuyết (pensée mythique), không thể theo truyền-thống một cách mù quáng.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Lý-trí đã ý-thức được khả-năng và quyền hạn của mình. Cái gì cũng phải được xét lại cả. Con người chỉ chấp nhận khi thấy hợp-lý.

Triết-lý không phải là học một số giáo-điều do một truyền thống đem lại, để rồi dạy lại cho người khác. Triết-lý không phải là dừng lại ở chỗ trực-giác hay ở chỗ một nhân-sinh-quan tự-nhiên, đang ngủ gật. Triết-lý là tự mình tìm hiểu lấy cho mình. Lý-trí là ánh-sáng soi cho con người đi theo con đường tự-lập, con đường của người trưởng-thành.

Vẫn biết người ta cùng sống với người khác, và triết-lý là triết-lý trong đối-thoại. Đối thoại với đời sống tiền-tưởng, đối thoại với người khác, tuy người ta có thể ở những trạng thái thức-tỉnh hay mê ngủ khác nhau. Triết-lý có tính cách cộng-đồng.

Triết-gia đã tìm hiểu đến đâu, và đã thức-tỉnh đến mức nào, đó là một vấn đề khác. Tuy nhiên triết-lý vẫn là bám vào Lý-trí để tự mình tìm hiểu cho mình, và triết-gia thường cô-lập, giữa những người đồng loại chỉ cốt có một nhân-sinh-quan để sống, nhưng không cần biết như thế đúng hay sai.

Trong bài diễn-văn khai-giảng lớp Triết ở Berlin ngày 22-10-1818, Hegel đã xác định thái độ của triết-lý: « Điều-kiện thứ nhất để học Triết-lý là phải có can-đảm tìm chân-lý và tin-tưởng vào sức của tinh-thần. **Der Mut der Wahrheit, Glauben an die Macht des Geistes, ist die erste Bedingung des philosophischen Studiums** ». (3)

ĐẠI-HỌC

---

(3) Hegel / Auswahl und Einleitung: Friedrich Heer. Frankfurt / Main, Fischer-Verlag 1955, tr. 68-69.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Triết-học và lịch-sử Triết-học

NGUYỄN-VĂN-TRUNG

Có thể coi lịch sử triết-học là một bộ môn như siêu-hình học hay luận-lý học không, nghĩa là một *khoa* nghiên cứu về lịch sử triết học như một thực tại?

Chữ « Khoa » ở đây chỉ thị một khảo sát, một nghiên cứu bằng suy luận hay thực-nghiệm có phương-pháp và có hệ thống mạch lạc. Suy luận có phương pháp là đi từ một khởi điểm nhất định, qua từng giai đoạn, từ dễ đến khó, từ đơn giản đến phức tạp, một cách tiệm tiến, dần dần theo một liên tục hợp lý chặt chẽ, nghĩa là các giai đoạn không phải chỉ là kế tiếp nối nhau, nhưng chủ yếu là phải liên-hệ với nhau như thể cái có trước phải đưa tới cái có sau hay ngược lại, cái đến sau phải như rút ra từ cái có trước. Sau cùng, những kết quả thu lượm được phải được xếp thành hệ thống mạch lạc, trong một trật tự chặt chẽ.

Chữ Khoa cũng còn chỉ thị khi nghiên cứu về vấn đề gì, về một thực tại nào thì sự nghiên cứu đó bao hàm một công nhận *có* vấn đề, thực tại để nghiên cứu. Nói cách khác, thực tại có *trước* sự suy luận, nghiên cứu về thực tại đó. Ví dụ, khi suy nghĩ về sự sống chẳng hạn, thì sự sống ấy đã có trước suy luận về nó.

Khoa học thực nghiệm là một môn mới được thành lập từ vài thế kỷ nay, nhưng trước khi có khoa học hiểu như một khoa nghiên cứu, thì đã có những thực tại khoa học rồi, nghĩa là các định luật khoa học có trước sự tìm ra những định luật đó. Trước khi Newton khám phá ra luật vạn vật tương hấp thì hiện tượng đó đã có rồi. Do đó trong khoa học, người ta dùng chữ khám phá để chỉ định sự tìm ra những chân lý, định luật như là những cái đã có trước khi được tìm ra, không phải là do nhà khoa học *sáng tạo* ra. Cũng như trước khi có văn phạm hiểu như một khoa, người ta vẫn biết nói đúng mẹo và đã « sống » văn phạm đó như một thực tại.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Suy nghĩ triết lý cũng vậy. Trước khi có Triết lý như một khoa, con người đã sống triết lý, nghĩa là đã có những thái độ bao hàm những ý nghĩa sau cùng về cuộc đời, trước cuộc đời.

Chớ nên khi dùng chữ khoa để nói đến lịch sử triết học mà ta muốn nghiên cứu bằng suy luận có phương pháp và hệ thống mạch lạc tức là ta đã ngầm nhìn nhận *có* lịch sử triết học như một thực tại. Nhưng chính sự công nhận này làm cho ta phải tự hỏi: có thể quan niệm *có* một lịch sử triết học không, để có thể trở thành đối tượng nghiên cứu và suy luận. Đặt câu hỏi như vậy, là để xác định vị trí đặc biệt của lịch sử triết học trong triết học.

Phản ứng đầu tiên đến với ta khi nêu lên câu hỏi trên là một bỡ ngỡ và kinh ngạc: tại sao lại có thể đặt câu hỏi như vậy được? Người ta nói có một lịch sử toán học, một lịch sử vật lý học thì dĩ nhiên cũng có thể nói có lịch sử triết học, tại sao còn hoài nghi để đặt thành vấn đề có hay không có? Lý do làm cho ta đặt câu hỏi là vì Triết học *khác* với khoa học vật lý hay toán học. Nhưng chúng khác nhau thế nào?

Người ta không thể đồng-hóa triết-học với khoa học, vì khoa học là sự hiểu biết, một tri-thức về sự vật trên bình-diện cấu-tạo và biến-đổi của nó. Tri-thức khoa-học đưa đến chân-lý khoa-học. Đặc-điểm của chân-lý khoa-học là tính-cách khách-quan của nó, mà khách-quan là ở ngoài ta và khác ta. Chân-lý khoa-học là khách-quan phổ-biến và vô ngã, ai cũng có thể khám-phá ra được và chứng-nghiệm giá-trị chính-xác của nó. Chân-lý khoa-học có thể tách khỏi nhà khoa-học. Chúng ta có thể khảo-sát lịch-sử ánh-sáng bằng cách chỉ căn-cứ vào những khám-phá dần dần trong lịch-sử. Ngày xưa người ta chỉ biết lịch-sử ánh-sáng một cách lờ-mờ, có người cho đó là những nguyên tử chiếu sáng theo những đường thẳng, hay là, những làn sóng v.v.... Ngày nay ta có một hiểu biết phong-phú về ánh-sáng do sự tổng-hợp các khía cạnh có vẻ mâu thuẫn của thực tại ánh sáng và do đó suốt mấy thế-kỷ sự hiểu biết về ánh-sáng đã tăng lên. Dầu vậy, đời sống của các nhà khoa-học không dính dáng gì đến công-trình của họ cả. Cũng như khi ta dùng một xe máy, ta không cần biết ai đã làm ra nó, mà chỉ cần biết cách xử-dụng nó. Cái tên người sáng chế cũng như những định-luật khoa-học như định-luật Képler, Newton v.v... chỉ là những cái tên để gọi mà thôi.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Cho nên, trong công-trình khoa-học, cá-nhân bị xóa-nhòa đi và chân-lý có thể tách khỏi *nhà khao học*.

Triết-học, trái lại, là sự nhận-thức về ý nghĩa sau cùng của cuộc đời nên chân-lý triết-học không thể tách khỏi nhà triết-học, vì chân-lý toàn-diện là cái gì không đạt đến được và ta chỉ khám-phá được một vài khía cạnh của chân-lý đó mà thôi. Khi tìm hiểu chân-lý người ta chỉ có thể đứng ở một vài vị trí cũng như khi nhìn sự vật ta chỉ đứng ở một địa điểm nào chứ không thể nhìn bao-quát toàn diện sự vật được. Vì vậy sự lĩnh-hội một chân-lý thường lệ-thuộc vào một hoàn-cảnh văn-hóa mà ta sống.

Chân-lý triết-học trực-tiếp lệ thuộc vào số phận của một người. Nếu triết-lý là tìm hiểu ý-nghĩa sau cùng của cuộc đời thì ta không thể tránh gán cho cuộc đời một ý-nghĩa. Chúng ta ở trong cuộc đời, chúng ta không thể nhìn cuộc đời với cặp mắt khách-quan cũng như chúng ta không thể bàn *về* sự chết, sự đau khổ như bàn *về* sự co-dãn của kim-khí vì chúng ta *là sự* đau khổ, *ở trong* cái chết.

Do đó, chúng ta không thể tách-biệt triết-học ra khỏi triết-gia được. Ta chỉ hiểu triết-học nếu ta hiểu được tác-giả. Ta không thể tách nhà triết-học ra khỏi tư-tưởng triết-học được.

Giả sử có một lịch-sử triết-học thì ta không thể trình-bày lịch-sử đó như ta trình-bày lịch-sử khoa-học vì triết-học gắn liền với cuộc đời nhà triết-học. Triết-học có tính-cách riêng tư và chủ-quan, sự-kiện đó lại nêu ra nhiều điểm khó-khăn. Nếu triết-học là sự tìm hiểu ý-nghĩa sau cùng của cuộc đời thì nó không có tính-cách chung cho mọi người mà là riêng biệt cho mỗi người. Triết-học là của anh, của tôi hay của chị. Khoa-học phổ-biến, ở ngoài và trên cuộc đời nên chỉ có một khoa-học trong khi có nhiều triết-học khác nhau vì mỗi người có một quan-niệm riêng về cuộc đời. Cho nên *khó nói* có một lịch-sử triết-học, vì mỗi nhà triết-học là một vũ-trụ khép kín, riêng-biệt mà muốn hiểu họ ta phải đi sâu vào tư-tưởng của họ với một ý định tôn trọng cái về đặc-biệt của nó mới hiểu được. Nhưng có một số người ngoài có thể hiểu được một tác-giả hay một triết-gia. Sự-kiện nầy lại chứng-minh rằng hệ-thống triết-học của một người không hoàn-toàn khép kín vì có thể thông-cảm được. Một triết-gia không tự giải-đáp cho mình mà còn cho người khác nữa và họ đều nuôi một triển-vọng thông-cảm. Vậy khi nhà triết-lý nói tức là nói những

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

cái gì riêng tư thì nói để làm gì? Nếu ta nói cái phổ-biến ai cũng biết rồi, thì nói vô ích, nhưng ngược lại nói mà không nhằm thông-cảm thì lời nói trở nên vô-nghĩa vì chủ-đích của lời nói là để được nghe và người khác là nền-tảng của lời nói. Môn-phái siêu-thực có tham-vọng từ chối thông-cảm nhưng vẫn có một số người hiểu được họ và lập thành nhóm siêu thực.

Triết-lý có hai đặc-điểm:

— Tính cách riêng tư.

— Tính cách đối-thoại và thông-cảm giữa người với người (dialogue).

Nếu ta quan-niệm có thông-cảm thì có thể nhận có lịch-sử triết-học, vì học lịch-sử tức là muốn thông-cảm, đối-thoại với người xưa. Vậy có thể có lịch-sử triết-học tuy rằng nó khác với lịch-sử khoa-học. Lịch-sử triết-học như một sợi dây liên-lạc giữa chúng ta với lớp người đi trước trong ý-hướng muốn đạt đến chân-lý, sự thật và muốn trao đổi sự thật đó. Như vậy khi nói lịch-sử triết-học ta thấy nó có một *ý-nghĩa triết-lý*. Ý-nghĩa triết-lý của lịch-sử triết-học là ý muốn trao đổi, đối-thoại giữa các ý-thức sống ở đời. Ý muốn đối-thoại ấy xuất-hiện như một nhu-cầu tất yếu. Vì vậy học lịch-sử triết-học tức là làm quen với một bầu không-khí riêng biệt của các triết-gia, không khí suy luận về những vấn đề nền tảng của cuộc đời. Chúng ta công-nhận *có một lịch-sử triết học*, nhưng sự công-nhận nầy chưa giải-quyết được những thắc-mắc do lịch-sử triết-học gây ra.

Nỗi khó-khăn đầu tiên mà ta phải vượt qua là sự đi tìm chân-lý như một nỗ-lực chung của các triết-gia hay của các hệ-thống triết-học đã lần-lượt xuất-hiện qua các thời-đại. Vậy sự khó-khăn là thế nầy:

Một đằng ta thấy các nhà triết-học đều nỗ-lực đi tìm chân-lý và muốn kết-hợp, thống-nhất, vì nếu chân-lý chỉ có một thì dù đi trên các con đường khác nhau, các triết-gia cũng sẽ gặp nhau.

Đằng khác ta cũng thấy các hệ-thống triết-học xuất hiện trong lịch-sử dưới nhiều hình-thức khác nhau, chống đối nhau vì không có hệ-thống nào giống với hệ-thống nào và nếu chỉ nhìn ở khía cạnh ấy thì sự dị-đồng giữa các hệ-thống chứng-minh không có hệ-thống nào là chân-lý, hay nói cách khác là không thể đạt đến chân-lý được. Các nhà triết-học tưởng hệ-thống của mình là chân-lý nhưng người đi sau lại không công-nhận. Chân-

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

lý biến-đổi theo thời-đại, quan-niệm mà những nhà triết-học gắn cho nó. Điều này đưa ta đến *thái-độ bi-quan*.. Đó là cảm-tưởng đầu tiên khi đi vào lịch-sử triết-học.

Nhà lịch-sử triết-học lại càng ngạc-nhiên hơn khi nhận thấy rằng hầu hết các triết-gia vĩ-đại, danh tiếng như Descartes, Kant, Hegel, Husserl khi đứng trước sự dị-biệt của các hệ-thống có trước họ, đều bất mãn, coi những hệ-thống đó còn thiếu sót, sai-nhầm và nuôi ý-chí muốn đặt lại vấn-đề đồng-thời cũng muốn thanh-toán xong vấn-đề. Nói cách khác, các triết-gia danh tiếng đều nuôi *tham-vọng chấm dứt lịch-sử triết-học*. Nhưng đó là một ảo-vọng vì nhà lịch-sử triết-học thấy rằng Descartes đã qua, Hégel đã qua và dù những hệ-thống của họ có toàn vẹn, đồ sộ đến đâu, vẫn không giải-quyết được mọi vấn-đề, không chấm dứt được lịch-sử triết-học trái lại có thể nói, lại đặt thêm vấn-đề cho những lớp người đi sau.

Như thế, ai cũng nuôi *tham vọng chấm dứt lịch-sử triết-học* với tư-tưởng của mình nhưng thực sự thay vì chấm dứt, chỉ làm công việc tiếp-tục triết-lý mãi mãi. Paul Ricoeur (dạy lịch-sử triết-học ở Sorbonne) đã nói: « Lịch-sử chỉ là lịch-sử của những sai nhầm và chân-lý chỉ còn là sự ngừng tạm của lịch-sử » (l'histoire ne serait qu'histoire des erreurs et la vérité, suspension de l'histoire). Đứng trước những khó-khăn đó nhà lịch-sử triết-học dễ sa vào cám-dỗ lấy một lập-trường dễ dãi là lập-trường *trung-dung*. Họ cho rằng những hệ-thống triết-học lớn lao cuối cùng thực ra chỉ đặt được vài vấn-đề, đưa ra vài qui-tắc căn-bản giống nhau qua cái vỏ bề ngoài của cách diễn-tả vì thực-sự tư-tưởng họ cũng gặp nhau trên những điểm chính. Vậy công việc của ta là chọn lựa những cái hay trong các hệ-thống đó để xây dựng lại một hệ-thống khác. Do đó chân-lý toàn-diện là một *tổng cộng* những mãnh chân-lý chi-tiết lượm lặt được trên những nẻo đường triết-học đưa đến những chân trời khác nhau.

Nhưng thái-độ của một nhà lịch-sử triết-học chủ-trương chủ-nghĩa triết trung bề ngoài có vẻ vô-tư, khách-quan vì chỉ làm công việc thu lượm kết-quả của người khác, thực-sự lại *bao hàm một quan-niệm về lịch-sử triết học*. Tại sao? Khi nhà lịch-sử triết-học nói rằng chọn cái hay trong các hệ-thống khác nhau, ông *căn-cứ vào đâu để lựa chọn*, và nếu ông công-nhận cái nầy là hay, là phải, nghĩa là ông đã coi nó đúng với ông; vậy ông đã lấy *chủ quan* của mình làm tiêu-chuẩn trong việc xây-dựng một hệ-thống triết-

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

trung. Nhà lịch-sử triết-học nói thế nầy: Có những vấn-đề triết-học vậy nên giải-quyết thế nầy, rồi đi tìm trong các hệ-thống, thấy có những yếu-tố nầy có thể nhận được, đem xây thành một lịch-sử triết-học và dĩ-nhiên là trong lâu đài lịch-sử triết-học đó, nhà viết sử đã sắp đặt, *theo ý mình*, những hệ-thống sao cho mạch lạc, hợp với quan-niệm xây dựng lịch-sử của mình. Nói cách khác, nhà lịch-sử triết-học đã coi những hệ-thống triết-học như chất liệu để xây một lịch-sử triết-học có ý nghĩa, liên-tục theo quan-điểm của mình.

Ví-dụ hệ-thống Hégel. Hégel đi từ nhận-định căn-bản nầy: con người là một ý-thức tự-giác là tinh-thần. Vậy lịch-sử nhân-loại là sự tiến-triển tiệm-tiến của tinh-thần tự-giác là tinh-thần qua các giai-đoạn từ cảm-giác đến lý-tính phổ-biến. Do đó lịch-sử triết-học có một ý-nghĩa, nó biểu-lộ những cố-gắng của ý-thức con người tự-giác dần dần qua các hệ-thống triết-học đã xuất hiện trong lịch-sử. Có một ý-tưởng triết-học, một ý-thức tự-giác và những triết-học chỉ là những giai-đoạn , những biến-thiên của cùng một vận-chuyển liên-tục của ý-tưởng triết-học đó thôi. Nhưng lịch-sử triết-học theo Hégel đã biến thành *triết-học lịch-sử* hay là triết-sử-quan.

Triết-sử-quan là một quan-niệm triết-học về lịch-sử. Khi đứng trước một thực-tại lịch-sử ta đi tìm hiểu xem nó có một ý-nghĩa nào không hay nói cách khác có một hướng lịch-sử không và hướng đi đó là gì? Khi chủ-trương một quan-niệm triết-học về lịch-sử tức là ta muốn đưa ra một ý-tưởng để *cắt nghĩa* thực tại lịch-sử đó và sự diễn-tiến của nó. Ví-dụ chúng ta thường nói duy-vật sử-quan tức là quan-niệm của những người muốn cắt nghĩa lịch-sử bằng vật-chất, bằng giai-cấp đấu-tranh, yếu-tố sản-xuất kinh-tế chẳng hạn. Công-giáo cũng đưa ra một triết-sử-quan, tức là muốn đặt cho lịch-sử một hướng đi đến Thượng-đế là Đấng sáng-tạo và cứu-cánh sau cùng của đời người. Tất cả các công trình người ta làm ngày nay đều sửa soạn đưa đến một thế-giới về sau.

Cái nguy-hiểm của một chủ-trương như vậy là đưa ra một quan-niệm về lịch-sử triết-học hay một triết-sử-quan như là kim chỉ nam để trình bày và cắt nghĩa lịch-sử triết-học. Nếu đi vào triết-học với một triết-sử-quan thì có thể cứu vãn triết-học vì người ta muốn đặt cho nó một ý-nghĩa thống nhất qua các hệ-thống triết-học, nhưng lại có thể cứu-vãn được triết-học bằng cách hy-sinh *những* hệ-thống triết-học riêng biệt vì:

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

1) Nếu viết lịch-sử triết-học bằng một triết-sử-quan tức là đã hy-sinh tính-cách riêng tư không thể so sánh được của mỗi triết-gia hay là của mỗi hệ-thống triết-học. Trong viễn-tượng hy-sinh hay phải hy-sinh, mỗi triết-gia không còn đứng độc-lập mà phải xét vào hàng ngũ triết-học mà mỗi người như được chỉ-định một chỗ đứng, nghĩa là tiếp tục chỗ đứng của người đi trước và sửa soạn chỗ đứng cho người đi sau. Đang là một trung-tâm tuyệt-đối, một vũ-trụ riêng-biệt, nhà triết-học trở thành cái móc tương đối nối liền những giai-đoạn của một cuộc tiến-triển liên-tục.

2) Nếu viết lịch-sử triết-học bằng một triết-sử-quan tức là đã độc đoán bạo động đối với các tác-giả đó, vì nhà lịch-sử triết-học nghiên-cứu lịch-sử với tư-cách một nhà triết-học lịch-sử nên không kính-trọng cái vẻ riêng tư của mỗi tác giả, nhưng buộc họ phải tùy thuộc vào tính-cách luận-lý của lâu đài lịch-sử triết-học mà họ xây-dựng. Thành-thử tất cả mọi triết-sử-quan cũng như những chủ-trương triết trung đều rơi vào tham vọng muốn chấm dứt lịch-sử triết-học ở quan-niệm triết-học của mình hay của một hệ-thống mà mình công-nhận. Bất cứ một người nào viết lịch-sử triết-học bằng một triết-sử-quan đều tưởng rằng đến mình thì lịch-sử triết-học đã chấm dứt.

Thành thử không nên đi vào lịch-sử triết-học bằng một triết-học lịch-sử vì như vậy là đã hy-sinh tính cách đặc biệt riêng tư của mỗi hệ-thống triết-học. Trong cuốn « Đưa vào triết-học » (L'introduction à la Philosophie) Karl Jaspers cũng đã trình bày những nhận-định tương-tự như trên. Ông tự hỏi rằng có thể có sự duy nhất trong lịch-sử triết-học không? Jaspers trả lời rằng nếu có thì sự duy-nhất ấy không phải là chính trong lịch-sử triết-học đó nhưng chỉ là một lý-tưởng, luôn luôn con người phải đi và chỉ gặp nó trong sự thống-nhất của từng hệ-thống một. Ta có thể xếp các hệ-thống một dãy liên-tục như Hégel đã làm, nhưng làm như thế là phủ-nhận cái gì riêng tư của những hệ-thống triết-lý khác, mâu-thuẫn với hệ-thống Hégel. Do đó ta có thể nói: dù có đặt một khung-cảnh nào cho hệ-thống triết-học thì thiên-tài hình như phá vỡ cái khung đó và không chịu ép mình vào khung khổ nào cả. Dĩ nhiên nhà triết-học không thể đặt mình ra khỏi khung cảnh văn-hóa mà họ sống; lịch-sử triết-học đối với họ như là khởi-điểm xuất phát cần-thiết cho việc tự thức tỉnh. Nhưng họ đều như vượt trên tất cả và đem lại một cái gì mới lạ và chính cái mới lạ đặc biệt ấy đã làm cho các triết-gia trở nên danh tiếng. Nhiều khi ta có thể tạm xếp đặt

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

một sự liên-tục giữa một số các triết-gia mà ta xem như là có quan-niệm gần nhau lắm. Ví dụ, giữa Socrate, Platon, Aristote hay giữa Kant, Hegel, Marx, giữa Locke và Hume hình như có thể đặt một mối tương quan «họ hàng» nào đó. Nhưng thực sự mối liên-lạc ấy không rõ-ràng lắm và ta sẽ lầm lẫn lớn khi cho rằng người đi sau chỉ là góp nhặt lại của người đi trước và chỉ biến đổi chút ít. Vì thế, dù có một sự liên-lạc nào đi nữa thì những cái mới mẻ của người đi sau cũng không thể hoàn-toàn cắt nghĩa được bằng cái cũ của người đi trước, vì nhiều khi những cái đối với người đi trước là quan-hệ, cần thiết, đối với người đi sau lại trở nên tùy thuộc hoặc bị bỏ rơi; vì vậy có thể nói không có một sự tiến triển liên-tục ở trong triết-học.

Theo Jaspers lịch-sử triết-học giống như lịch-sử nghệ-thuật ở chỗ những tuyệt-tác bao giờ cũng là những đỉnh cao độc nhất không thể đạt được và cũng không thể so-sánh được. Ý nghĩa một hệ-thống xứng đáng gọi là hệ-thống triết-học đòi-hỏi hệ-thống đó phải là một lâu-đài tự-mãn, tự lập, không phải lệ-thuộc vào một cái gì khác như những bực của cầu thang. Vậy vấn đề đặt ra lúc đầu vẫn chưa giải-quyết: làm thế nào dung-hòa được hai khía cạnh: ý-chí cố-gắng đạt tới thống-nhất và sự dị-biệt của các hệ-thống.

Chúng ta đã nhận-định rằng không thể đi vào lịch-sử triết-học với thái-độ một triết-sử-quan, vì như thế là hy-sinh cá-tính đặc-biệt của mỗi triết-học. Nhưng làm thế nào để cứu vãn được ý-chí tìm chân-lý, thống-nhất của mỗi tác-giả, và do đó, sự cần thiết đối thoại, thông-cảm đã nói trên.

Muốn gỡ khó-khăn đó, chúng ta lại phải đào sâu hơn những khía cạnh còn bao hàm trong cách đặt vấn-đề của ta. Sở dĩ ta thấy sự dị-biệt giữa các triết-gia là vì ta đã coi như triết-học luôn luôn chỉ có một số vấn-đề nhất-định, những vấn-đề đời đời (Tự do, Thượng-đế, ý-thức v.v...) vì nếu những vấn-đề triết-học là vĩnh-viễn và chỉ các hệ-thống là những giải-đáp thay đổi, sự dị biệt là ở tại *cùng một vấn-đề* mà có nhiều giải pháp khác nhau mà thôi.

Nhưng có thể hỏi: Thực ra những vấn-đề triết-học có phải là vĩnh-viễn, không bao giờ thay đổi không?

Nếu nhìn triết-học trong viễn-tượng toàn-diện cụ-thể, linh-động thì sẽ thấy những vấn-đề mà triết-học đó nêu lên, mặc dầu cho rằng tác-giả cố lấy lại của một truyền-thống nào đó, thì những vấn-đề đó vẫn giữ cá-

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

tính đặc-biệt của chúng. Những vấn-đề đó cũng trở nên độc nhất, có một như hệ-thống triết-học đó chỉ là một khi so-sánh với những hệ-thống khác. Hơn nữa còn có thể nói các triết-gia danh tiếng *trước hết* phải là một người biết đảo lộn, đặt lại vấn-đề cũ theo một viễn-tượng mới: Descartes, Hegel, Husserl là những đỉnh cao chót của triết-học, như không thể so-sánh được chính vì những triết-học đó đã đặt lại vấn-đề từ khởi-điểm, từ nền tảng. Sự cao-cả ở chỗ họ không phải là những người đã mang lại một giải-pháp nào mà chính là người đã đặt vấn-đề lại, và đã trả lời đầy đủ vấn đề họ nêu lên. Nhà triết-học thiên-tài là người lần đầu tiên bỡ ngỡ, thắc mắc về một thái-độ ở đời, từ một kinh-nghiệm nào đó và sự thắc mắc đó sẽ là khởi-điểm cho một lối nhìn mới về cuộc đời và cho việc xây-dựng một hệ-thống mới.

Ví-dụ. — Với Descartes vấn-đề căn-bản là sự tìm một tiêu-chuẩn hiển-nhiên của chân-lý.

Với Kant là những phán-đoán tổng-hợp tiên-nghiệm. Nếu thay đổi thái-độ nghĩa là thay vì nhìn các triết-gia không phải trên quan-niệm họ đem lại những giải-pháp gì, nhưng trên quan-điểm họ đã đặt ra những vấn-đề gì, ta có hy-vọng đạt tới tụ-điểm đặc-biệt, riêng tư của mỗi triết-học. Theo lối nhìn đó khi khảo-sát một hệ-thống triết-học ta không còn thấy hệ-thống có trước hệ-thống ta khảo-sát như là *nguyên-nhân, nguồn gốc* của hệ-thống ta khảo-sát nữa, trái lại như một cái khung hay một vài khía cạnh của hệ-thống triết-lý mà ta khảo-sát, hay nói như Husserl đó là một chỗ đứng mà từ đó ta có thể nhìn đi chỗ khác để tạo cho mình một triết-lý riêng biệt.

Có thể có những vấn-đề muôn-thuở của triết-học không? Triết-học không đứng nguyên một chỗ vì luôn luôn được bồi bổ do những người đến sau. Vậy khi không có ý tìm cách xếp hạng các hệ-thống triết-học và trái lại đặt mỗi hệ-thống triết-học trong hoàn cảnh đặc-biệt của nó, nhìn một triết-học như đặt ra những vấn-đề, câu hỏi hơn là đưa đến những giải-đáp, ta thấy rằng những triết-học đó trở nên tuyệt-đỉnh, không thể so sánh được. Mà triết-học là một đỉnh, vượt khỏi những đồng bằng, thung-lũng, những ảnh-hưởng, truyền-thống ngôn-ngữ, phương-tiện diễn-tả. Do đó có thể nói được rằng hệ-thống triết-học nào cũng *đúng* theo nghĩa nó giải đáp những vấn-đề mà chính nó đã nêu lên. Và nhà triết-học danh tiếng là người đã đảo lộn vấn-đề cũ, đặt lại trong một viễn-tượng

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

mới, rồi giải-đáp được nó trong một hệ-thống chặt-chẽ mạch-lạc, như là một thách-thức với lịch-sử (ví dụ Hegel, Marx). Ta có thể không đồng ý với họ. Nhưng sự đồng ý đó là ở chỗ đặt vấn-đề, ở khởi điểm thôi. Nếu ta chấp-nhận khởi điểm của Hegel hay Marx, ta sẽ phải theo họ đến cùng và không thể không chấp-nhận luận-lý bên trong (logique interne) của triết-lý của họ.

Nhưng ta cũng phải nhận rằng, không thể hiểu được Marx nếu không hiểu Hegel, cũng như không thể hiểu Hegel nếu không hiểu Kant tuy Kant không phải là Hégel. Chính vì sự liên-lạc đó mà có thể có một lịch-sử triết-học. Nhưng những hệ-thống có trước hay truyền-thống triết-lý chỉ như tham-dự vào trí nhớ và hoàn-cảnh đặc-biệt của triết-gia mới, vì vậy mà ta nói mỗi triết-gia mới đều như bao-quát lịch-sử triết-học cho đến mình trong một khoảng khắc lịch-sử nhất-định và triết-gia đó biến khoảng-khắc của mình thành một đỉnh tuyệt đối cho chính mình; vì vậy hệ-thống nào cũng *đúng* hết. Bây giờ nếu so-sánh các hệ-thống thì ta chỉ thấy chúng không đúng, không sai nhưng *khác nhau*. Descartes *khác* Husserl, khác Hégel, Aristote. Sự khác nhau xuất-hiện trên cả cái đúng lẫn cái sai, vì vậy một nhà viết lịch-sử triết-học như Delbos đã có thể trình-bày một hệ-thống triết-học thể nào để làm cho hệ-thống ấy không ai có thể chỉ-trích được bằng cách xây hệ-thống từ khởi-điểm, từ trung-tâm đặc-biệt của nó. Tất cả những nhận xét trên nhằm chỉ-định tính-cách riêng tư của mỗi hệ-thống, tuy hệ-thống đó được thành-hình trên một nền tảng truyền-thống nhưng luôn luôn vượt lên trên truyền-thống. Vậy ai là triết-gia, phải học lịch-sử triết-học để tiếp-xúc với lớp người đi trước và trong sự tiếp-xúc thân-mật lâu dài đó nảy sinh một sáng kiến, một lối nhìn mới và một cách đặt lại vấn-đề mới. Đó là ý-nghĩa sâu xa của triết-lý, vì triết-lý đặt vấn-đề nhiều hơn là giải-quyết và vẻ cao-cả của nhà triết-học là ở chỗ làm cho triết-học của mình trở thành một nỗ-lực giải-đáp cho chính mình. Những nỗ-lực ấy lại trở thành những dấu hỏi cho lớp người đi sau. Như thế phải học lịch-sử triết-học vì lịch-sử triết-học chính là khung-cảnh để ta đặt mình vào trong đó. Nhờ lịch-sử triết-học ta đi vào lối nhìn của người đi trước để tiếp-xúc, trao đổi và cảm-thông với họ từ đó ta xây-dựng một hệ-thống triết-lý cho thế-hệ ta. Cho nên tác-dụng của việc học lịch-sử triết-học là một tác-dụng gây thắc-mắc, thức tỉnh từ chỗ đụng chạm, tiếp xúc với tha nhân. Vậy vấn-đề cốt-yếu là phải tìm hiểu một tác-giả nghĩa là cố-gắng

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

lĩnh-hội cái phần riêng tư của tác-giả đó, và ta có thể đi đến một tác-giả từ những vị-trí xa-xôi, xác-định khung-cảnh bề ngoài của tác-giả (như tìm hiểu một người quen bằng cách tìm hiểu thành-phố, khu vườn, cái nhà, những người quen thuộc trước khi đi sâu vào chính đương sự).

1) Trước hết người ta có thể xác-định triết-học của tác-giả như là một *sự-kiện văn-hóa*, nghĩa là một tổng-số những yếu-tố có thể đem phân-tích và giải-thích được bằng xã-hội-học, tâm-lý-học, tâm-phân-học và ngay cả kinh-tế-học nữa. Vậy ở bình-diện nầy sự kiện triết-lý chẳng qua chỉ là một sự-kiện xã-hội như trăm nghìn sự-kiện khác, và mối tương-quan giữa triết-lý và nhà triết-lý không còn nữa mà chỉ còn những yếu-tố xã-hội thôi. Vì thế, nếu chỉ đi vào tác-giả với một thái-độ khoa-học, khảo-sát khách-quan như vậy, ta đã giản-lược triết-lý đó vào một sổ tư-tưởng khách-quan đã được cấu-tạo trong những điều-kiện khách-quan vô-ngã của xã-hội và ta bỏ quên mất *con người* triết-lý và *ý-tưởng* triết-lý của ý-thức tự-do trong hoàn-cảnh riêng tư của mình.

2) Hoặc là ta có thể xác-định hoàn-cảnh một triết-gia bằng hai giai-đoạn:

a) Tìm nguồn-gốc Triết-học.

Nguồn gốc khác với nguyên-nhân, vì thế đi tìm nguyên nhân, ta thấy nguyên-nhân đó quyết-định hiệu-quả trong một tương-quan tất yếu. Còn nguồn-gốc có nghĩa là những ảnh-hưởng mà tác-giả chịu nhận một phần nào. Sự chịu nhận ảnh-hưởng đó không phải thụ-động hoặc vô ý-thức nhưng chính họ *tự-do lựa chọn*. Thái-độ tìm hiểu tác-giả bằng cách trở về nguồn-gốc tuy làm ta gần tác-giả nhưng chưa đi sâu vào đúng đáy lòng của tác-giả, vì bao lâu ta chỉ đi tìm nguồn-gốc tức là ta đã vô tình mổ xẻ, phân-tán một lý-thuyết thành những yếu-tố tản-mác mà ta cho rằng tác-giả đã lượm-lặt trong lịch-sử. Sự hợp-nhất của ý-tưởng triết-học của tác-giả đã bị chia xẻ, phân-tán thành những ảnh-hưởng khác nhau.

Vì thế càng mong *cắt nghĩa* một hệ-thống bằng *nguồn-gốc* càng ít hiểu chính hệ-thống đó. Do đó, sự phê-bình nguồn gốc rất thiếu sót, nó chỉ đưa đến gần một tác-giả mà chưa làm cho ta thực-sự *ở trong tác-giả*, thông-cảm với tác-giả.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

b) Vậy phải tìm hiểu cái riêng tư của tác-giả. Phải vượt sự trở về nguồn-gốc để đi vào đáy lòng tác-giả, để tìm hiểu chính tác-giả. Hiểu một tác-giả tức là làm thế nào lãnh-hội được ý-hướng căn-bản của tác-giả bằng cách đi từ ngoài vào trong, từ nguồn-gốc, khung-cảnh đến sáng tác tư riêng của tác-giả. Theo E. Bréhier, một nhà lịch-sử triết-học danh tiếng, học lịch-sử triết-học tức là tìm cách lãnh-hội qua các hệ-thống khác nhau những trực-quan trực-tiếp và không thể giản-lược được của tác-giả. Đó là một lý-tưởng khó-khăn, vì không phải lúc nào ta cũng đạt được với bất cứ tác-giả nào. Nhưng ta không thể không cố-gắng theo hướng đó, vì ý-nghĩa của lịch-sử triết-học là *Đối-thoại* và *Trao-đổi, Thông-cảm.*

***

Những nhận định trên đưa tới chỗ công nhận có lịch-sử triết-học. Nhưng đã hẳn cũng không thể coi lịch-sử triết-học như lịch-sử khoa-học. Lịch-sử khoa học xuất hiện như một tiến-bộ liên-tục trong đó mỗi giai-đoạn sẽ bị vượt qua và vĩnh-viễn vượt qua. Mỗi một kiến-thức mới, mỗi một khám-phá mới có ý-nghĩa như góp thêm phần vào một kho tàng luôn luôn có thể được coi như một *Tổng-cộng.* Quan điểm của Ptolémée về thiên-văn bây giờ vĩnh-viễn bị vượt qua; cũng như quan-niệm của Descartes về ánh-sáng. Nhưng đàng khác, những quan-niệm đó cũng có thể coi như những đóng góp đầu tiên về thiên-văn hay vật lý. Trái lại, có lẽ khó mà nói có một sự *Tiến-bộ* trong triết-học như trong khoa học vì mỗi triết-học là một kinh-nghiệm không thể vượt qua được như Jaspers nói: « Mọi triết-học lớn lao đều hoàn tất, tự trị, tự mãn; nó tồn tại mà không cần phải ràng buộc với một chân lý lịch-sử nào rộng lớn hơn. Khoa-học theo một con đường mà mỗi chặng đều có thể bị chặng sau vượt qua. Ý-nghĩa của Triết-học đòi hỏi Triết-học phải tự hoàn tất trong mỗi triết-học. Muốn bắt các triết-gia lệ thuộc và coi họ chỉ là những bậc thang của một tiến-triển liên tục thì thật là điều phi-lý » (Triết học nhập môn, trg. 199).

Khi đi vào lịch-sử triết-học và tiếp-xúc với một triết-học nào đó, ta có thể tìm thấy cái mà Merleau-Ponty gọi là « sợi giây bí mật làm cho Platon còn sống ở giữa chúng ta », nghĩa là Platon không phải là một giai-đoạn vĩnh viễn bị vượt qua, nhưng vẫn còn có thể là *hiện-tại,* sống động mãi mãi.

Có lẽ trong một triết-học, cái có thể bị vượt qua có thể là hệ-thống những ý-tưởng hay lối diễn-tả có tính cách vay mượn của thời đại; nhưng

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

cái không thể vượt qua là *ý-hướng triết-lý* căn bản của tác-giả, *lối-nhìn* độc đáo, riêng biệt của tác giả từ một hoàn-cảnh đời. Một nhà triết-học danh tiếng nào cũng mang lại một *lối nhìn* đặc biệt về cuộc đời và cái đó có thể dạy dỗ nhiều lắm. Ví dụ về Khổng-Tử, nếu người ta chỉ trình bày như một hệ-thống những quan-niệm về cuộc đời được diễn tả trong một ngôn ngữ xưa cũ, người bây giờ chắc khó hiểu được ngài và có cảm tưởng Khổng-Tử bị vĩnh viễn vượt qua. Nhưng nếu đi vào Nho-Giáo với chủ đích nhằm lãnh hội dự-phóng nhận thức căn-bản của Khổng-Tử từ một kinh-nghiệm đặc biệt với thời-đại của Ngài, nghĩa là xem Khổng-Tử đã cảm nghĩ và nhìn cuộc đời thế nào để ngài có những quan-niệm như thế về cuộc đời, lúc đó, chúng ta sẽ thấy Khổng-Tử còn *sống* giữa ta như thể vẫn có một « sợi giây bí mật » ràng buộc ngài với chúng ta. Đó là thông cảm triết-học qua lịch-sử triết-học. Điều mà chúng ta có thể giữ lại, có thể học ở Khổng-Tử, không phải hẳn là triết-học của ngài như một hệ-thống những quan-niệm về cuộc đời, nhưng là một lối nhìn đời, một ý-hướng nhận thức triết-học. Chính ở ý hướng triết-học mà các nhà triết-học có thể gặp gỡ nhau dù hệ thống triết-lý của họ có thể khác nhau.

Cho nên đi vào lịch-sử triết-học, là một cách thế để đi vào triết-học. Lịch-sử triết-học trình bầy *những* triết-học. Mỗi triết-học đều như bao gồm tất cả triết-học mà đồng thời cũng như không phải là tất cả triết-học. Hệ-thống nào cũng là một dự-định tra hỏi triệt-để, tận căn bản và nhằm bao quát mọi khía cạnh của cuộc đời như thể tất cả triết-học là ở trong hệ-thống đó. Nhưng vì dự định tra hỏi và bao quát, dù triệt-để và rộng lớn đến đâu đi nữa cũng không bao giờ chấm dứt được tra hỏi và bao quát hoàn tất được cuộc đời, như thể cuộc đời luôn luôn trốn chạy hay tràn khỏi hệ-thống của mỗi triết-học, cho nên Triết-lý vẫn như còn phải đi tìm, còn phải đặt lại và hệ-thống hóa lại... Vì thế câu hỏi *Triết-học đi tới đâu* có thể được trả lời: Triết-học đi khắp nơi nhưng đồng thời cũng chẳng đi tới đâu cả. Nó vừa ở khắp nơi vì không có cái gì mà không nằm trong tầm bao quát của triết-lý, đồng thời nó cũng không ở hẳn chỗ nào vì không có chỗ nào giới hạn được sự có mặt của nó. Merleau Ponty viết trong một bài giới thiệu bộ lịch-sử triết-học nhan đề Những triết-gia danh tiếng: « Không có *một* triết-lý nào bao gồm mọi triết-lý; tất cả triết-lý nhiều khi đều ở trong mỗi triết-lý. Diễn tả theo một kiểu nói danh tiếng, trung tâm của nó ở khắp nơi và chu vi của nó không ở đâu cả » (Partout et Nulle part, trích trong Signes,

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

trg. 161). Có thể mường tượng tương quan giữa triết-học và lịch-sử triết-học như một cuộc chạy rước đuốc bằng tiếp sức: mỗi người chạy một quảng rồi lại trao đuốc cho người khác chạy tiếp theo, cứ như thế cho đến đích. Đuốc ở đây là triết-học và người chạy là những triết-học hay lịch-sử triết-học. Mỗi triết-lý trong khoảng khắc nào đó như chứa đựng tất cả triết-học cũng như người chạy cầm trong tay tất cả bó đuốc, nhưng đồng thời Triết-lý vẫn tiếp-tục sau mỗi triết-học, cũng như đuốc vẫn còn đang chạy tới đích sau mỗi chặng đường mà một người đã vượt qua.

Do đó không thể tìm triết-học *ngoài* lịch-sử triết-học, đồng thời triết-học cũng không bao giờ chấm dứt với lịch-sự triết-học vì nó vẫn còn đang tiếp-diễn. Trong viễn tượng đó, người ta có thể xác định *ý nghĩa* và *giới hạn* của lịch-sử Triết-học. Đi vào lịch-sử triết-học, là tập làm quen với những vấn-đề triết-học, là tìm hiểu thế nào là triết-học. Ví dụ khi đọc Kant, Descartes, ta vừa nhằm tìm hiểu Triết-học Kant, Descartes trong vẽ riêng biệt của mỗi hệ thống đồng thời sự tìm hiểu đó cũng là một cách tìm hiểu triết-học. Hơn nữa tiếp xúc với lịch-sử triết-học cũng là một trong những nguồn gốc cảm hứng để sáng tạo. Không thể triết-lý mà lại không biết lịch-sử triết-học, hay không sống trong bầu khí Triết-học, trong một Truyền thống triết-học. Nhưng đã hẳn triết-lý không phải *chỉ* là lịch-sử triết-học, nghĩa là một dĩ vãng vì thiết-yếu triết-lý cũng còn là một *dự-phóng*, hướng về tương lai như vẫn còn đang hình thành, đang còn ở trên đường.

Theo ý nghĩa đó, đi vào triết-học không phải là chỉ nhìn về đàng sau, nhưng là chú ý nhìn về đàng sau để nhìn về đàng trước và đảm nhiệm giai đoạn của mình như người chạy đuốc đảm nhiệm chặng đường mà ban Tổ-chức đã giao phó cho.

NGUYỄN VĂN TRUNG

THƯ MỤC

Đáng chú ý nhất là Bộ Bách-Khoa Pháp, cuốn thứ XIX:

Philosophie-Religion, Tome XIX de L'Encyclopédie Française, dirigée par Gaston Berger. Larousse 1957.

Một số đông triết-gia hiện đại và giáo-sư triết-lý có tiếng cộng tác vào công trình biên soạn này; đây là một giới thiệu những khuynh-hướng lớn

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

của triết-học hiện đại mà các tác-giả đã trình-bày trong một chủ đích nhấn mạnh vào sự dị-biệt của những triết-học và sự đồng nhất của Triết-học.

— Les philosophes célèbres. Ouvrage publié sous la direction de M. Merleau-Ponty. Editions d'art Lucien Mazenod. 1957.

Cuốn này không nhằm giới hiệu hệ thống, khuynh-hướng, nhưng các nhà triết-học danh tiếng từ Ấn-độ, Trung-hoa đến Heidegger, Sartre... Ở đây, chủ đích cũng là làm nổi bật tương quan triết-học và lịch-sử triết-học, nghĩa là trình bày sự đột khởi của triết-lý ở mỗi một nhà triết-học.

Đặc biệt là bài giới-thiệu của Merleau-Ponty: Partout et Nulle part. Bài này trích lại trong cuốn sách sau cùng của ông: Signes. Gallimard 1960.

— Triết-học nhập môn của Karl Jaspers. Chương về lịch-sử Triết-học. Bản tiếng Pháp: Introduction à la Philosophie. Plon. 1957.

Bản tiếng Việt. Nhà Xuất-Bản Đại-Học. 1959.

— Histoire et Vérité của Paul Ricoeur. Seuil 1954. Trong đó có một bài cũng bàn về sự dị biệt và đồng nhất trong triết-học.

— Histoire de la philosophie. Volume XII. Actes du XIème Congrès international de philosophie. Bruxelles. 1953. Phần: Théorie de l'histoire de philosophie.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Bước tiến của khoa Tâm-lý-học

TRẦN-THÁI-ĐỈNH

Cũng như các bài báo khác của số *Đại-Học* này, mục-đích của những dòng sau đây là nhận-định hiện-tình và hướng tiến của khoa Tâm-lý-học. Muốn làm điều đó, có lẽ cũng cần phải ngoảnh nhìn lại cái quá-trình của Tâm-lý-học, tự ngàn xưa đến nay, vì dầu sao, Tâm-lý-học hiện-đại cũng bắt nguồn nơi những học-thuyết của tiền-nhân. Chúng ta sẽ bắt đầu bằng cái nhìn ngoảnh lại đó, rồi chúng ta sẽ xác-định về hiện-tình và hướng đi của Tâm-lý-học hiện-đại.

Nhìn một cách tổng-quát, người ta có thể chia quá-trình khoa Tâm-lý-học ra làm 3 thời-kỳ. Và đó cũng là ba thời-kỳ của tư-tưởng triết-học: thời Thượng-cổ và Trung-cổ, — thời Cổ-điển, — và thời Hiện-đại. Thời Thượng và Trung-cổ được đại-diện bởi Aristote và Thánh Thomas; thời Cổ-điển là thời kỳ toàn thịnh của hai thuyết Descartes và Hume; thời hiện-đại bắt đầu tự cuối thế kỷ thứ 19 với hai trào lưu, trào lưu thực nghiệm với ông tổ là Wundt, và trào-lưu Hiện-tượng-học với ông tổ là Husserl. Thời Thượng và Trung-cổ kéo dài tự Aristote cho đến Descartes, nghĩa là tự thế-kỷ thứ 4 trước Tây-lịch, cho đến thế-kỷ 17 sau Tây-lịch; thời Cổ-điển đi tự thế-kỷ 17 đến cuối thế-kỷ 19; và thời Hiện-đại thì chưa được một trăm năm.

Thượng và Trung-cổ. — Khoa Tâm-lý-học bắt đầu tự Aristote với cuốn *Peri Psychès* (De l'âme) của ông. Đối với Platon không cần, và có lẽ không thể có khoa Tâm-lý-học: con người của Platon không những không phải *là* xác như quan-niệm triết-học hiện-đại, mà còn không *có* xác nữa. Con người đó bị giam tù trong thân-xác để đền những tội mình, hầu thanh-tẩy mình khỏi những tì-ố của chất-thể: trước khi bị đầy đọa xuống trần-gian, con người của Platon là chị em với các Linh-tượng, ngày ngày chiêm-ngưỡng các Linh-tượng, cho nên tri-thức duy-nhất và thực-thụ là tri-thức mà linh-hồn thâu-lượm được khi chiêm-ngưỡng các Linh-tượng; nay ở trần-gian, bị giam trong ngục thân-xác, nhìn qua ngũ-quan

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

như ngó qua cửa sổ, linh-hồn chỉ toàn thấy những bóng dáng giả-tạo và dối-trá. Mà giả-thử sự ngó qua cửa sổ đó có cho linh-hồn tri-thức được điều chi, thì đó chỉ một sự *nhớ lại*: các sự vật giả-trá của trần-gian nhắc cho linh-hồn nhớ lại những đối-tượng tri-thức đích-thực là các Linh-tượng.

Aristote là triết-gia đầu-tiên chủ-trương rằng con người là một hợp-thể (un composé) cấu-tạo bởi hồn và xác: theo ông, con người không có kiếp tiền-thân nào trên Linh-giới hết. Thành-thử tri-thức con người là một học-tập, chớ không phải một sự « nhớ lại » nào hết: vì thế mới có khoa Tâm-lý-học là khoa nghiên-cứu xem *làm sao con người đã tri-thức được ngoại-vật*. Thực ra đó vẫn là đối-tượng của khoa Tâm-lý-học ngày nay: giải-nghĩa sự kiện tri-giác, giải-nghĩa sự kiện hoài-niệm, giải-nghĩa sự kiện xúc-cảm v.v... Aristote đã giải-nghĩa hiện-tượng tâm-lý thế nào? Nói một cách tổng-quát, ông đã quan-niệm hiện-tượng tâm-lý như kiểu một hiện-tượng vật-lý. Có khác thì chỉ khác về danh-từ và bản-tính mà thôi, một bên là hình-ảnh chất-thể chẳng hạn, và bên kia là hình-ảnh vô-chất (image immatérielle). Chúng ta hãy xem Aristote quan-niệm sự kiện tri-giác thế nào. Ông gọi công-việc này là trừu-tượng (abstraction), nghĩa là lấy mô-thể ra khỏi chất-thể; thí dụ lấy mô-thể « chó » ra khỏi chất-thể Vện, Vàng, Lu, Kiki v.v... Cũng như khi ta in con dấu (đồng triện) trên miếng sáp mềm, thì miếng sáp nhận lấy hình của con dấu, và không nhận lấy chất-thể của con dấu (thí dụ không nhận lấy chất đồng của đồng triện); cũng thế, khi tôi nhìn con chó, thì tâm-trí tôi chỉ nhận lấy hình chó mà thôi, không nhận lấy chất Vện hay Vàng của chú khuyển. Như thế nghĩa là sự in một cái hình trên sáp hay trên giấy trắng mực đen, và sự in hình vạn vật trên tâm-trí ta cũng giống nhau: đó là những sự in. Mà nói in, là nói ấn-bản phải nhất-thiết giống hệt nguyên-bản (ARISTOTE, *De l'âme*, trad. Tricot, p. 197: « Les images sont emblables à des sensations, sauf qu'elles sont immatérielles ».)

Tóm lại, Aristote quan-niệm chủ-thể là hoàn toàn thụ-động; chủ-thể nhất-thiết phải in lại y nguyên hình của đối-vật, chỉ khác rằng hình-ảnh tâm-lý không là một hình-ảnh chất-thể như kiểu hình chụp hoặc hình vẽ nơi trang giấy. Nhưng một điều rõ như ban ngày là: Aristote chủ-trương tâm-trí ta hoàn toàn thụ-động, thành thử bao nhiêu người cùng nhìn một phong-cảnh, sẽ thấy cùng một *cái gì* như nhau; và tôi có nhìn phong-cảnh

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

đó bao nhiêu lần, tôi cũng chỉ thấy một cái gì như thế mãi. Aristote đã nói lên chủ-trương đó khi ông định-nghĩa « giác-quan là kho chứa những mô-thể khả-giác và vô-chất, cũng như miếng sáp nhận lấy ấn-tượng của con dấu đồng mà không nhận lấy chất đồng » (Sách dẫn, trang 139). Nói *kho chứa*, tức nói một vật-thể hoàn toàn thụ-động. Khi bàn đến tâm-trí, Aristote cũng gọi tâm-trí (danh-từ chuyên-môn của ông gọi đó là *trí-năng thụ-động*) con người là *kho chứa* những mô-thể khả-tri (formes intelligibles). Để tránh những điểm quá chuyên-môn, không hợp cho một bài tổng-quát, chúng tôi chỉ xin nhấn mạnh về lập-trường Tâm-lý-học của Aristote: Tâm-lý-học của ông coi con người thụ-động hoàn toàn trong việc tri-giác; sự kiện tâm-lý giống hệt một sự-kiện vật-lý: hình của con dấu được ghi lại trên miếng sáp, và hình ảnh sự vật in lằn trên tâm-trí.

Sau này Thánh Thomas đã sửa sai cho thầy mình là Aristote trong mấy điểm quan-trọng, thí dụ vấn-đề bất-tử-tính của linh-hồn và vấn-đề tự-do của hành-động con người. Sự sửa sai đó đã dẫn Tâm-lý-học đến một mức khả-quan hơn, phù-hợp với thuyết nhân-vị của thánh Tiến-sĩ hơn.

Cổ-điển. — Tâm-lý-học Aristote-Thomas được giảng dạy trong các Đại-Học cho đến thế-kỷ 17 thì bị hai trào-lưu nổi lên chống-đối: học-phái Descartes và học-phái Hume. Duy-trí và Duy-nghiệm. Duy-trí của Descartes chủ-trương con người chỉ là tinh-thần (hay tâm-linh) mà thôi, cho nên « dầu không có xác, thì tôi vẫn là tôi không hơn không kém » (Descartes). Trái lại, phái Duy-nghiệm lại coi cảm-giác là nguồn duy-nhất của tất cả sinh-hoạt tâm-lý: theo Hume, cảm-giác và ý-tưởng cũng là một, chúng chỉ khác nhau về mầu sắc đậm hay nhạt mà thôi, cho nên « một ý-tưởng chỉ là một cảm-giác yếu đi vì phai mầu » (Hume). Trong khi Tâm-lý-học của Descartes chỉ cho phép con người biết được những ý-tưởng bẩm-sinh mà thôi, không thể tiếp xúc với ngoại vật, thì trái lại, Hume chủ-trương rằng không có chi trong tâm-linh và tâm-linh chẳng qua chỉ là một « cái phòng, một sân-khấu, nơi mà các ý-tưởng thao-diễn và liên-kết với nhau trăm đường ngàn cách ». Hai lập-trường của Duy-trí và Duy-nghiệm thoạt coi như mâu-thuẫn và chống đối nhau, nhưng nhìn kỹ người ta thấy chúng vẫn trung-thành với lập-trường duy-sự (chosiste) của Aristote. Thì ai cũng biết: chủ-thể của con người theo Descartes là *res cogitans* (chose qui pense, sự vật suy-tưởng), còn đối-tượng là những ý-tưởng bẩm-sinh; những ý-tưởng này được Thiên Chúa *tác tạo* và đặt *trong* tâm-trí

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

con người (Không nên quên: thuyết sáng-tạo những ý-tưởng, création des idées, là một điểm nền-tảng của Tâm-lý-học và triết-học Descartes). Còn về phía Hume, thì chủ-nghĩa duy-sự (Chosisme) đã quá rõ: các ý-tưởng của ông sống dai-dẳng trong tâm-linh; chúng vào *hiệp-hội* (association) với nhau, bỏ nhau rồi lại hiệp nhau như kiểu những nguyên-tố hóa-học; quả thực chúng là những sự vật. Còn tâm-linh của Hume thì chẳng linh chút nào hết: tâm-trí con người bị ông coi là một nơi, một cái phòng, một rạp hát bội, trong đó các ý-tưởng được coi là những tự-tại (des en-soi) và chúng là những kẻ sắm vai chủ-động; cho nên chủ-thể của Tâm-lý-học Hume đã bị giáng xuống hàng sự vật, và những ý-tưởng lại thăng chức chủ-thể và chủ-động.

Điều đáng lấy làm lạ, không phải chỗ hai thuyết đó đã sớm chung sống với nhau, bỏ thái-độ chống đối nhau để an-phận chia xẻ một thứ niềm tin đầy ngờ vực của các Đại-Học; điều lạ nhất chính là hai thuyết đó đã sinh ra một thứ học-thuyết *chiết-trung*, mệnh danh là ***Tâm-lý-học cổ-điển***. Tâm-lý-học này đã toàn thịnh suốt hai thế-kỷ 18 và 19, và còn đứng vững cho đến ngày nay nơi những nước chậm tiến về khoa Tâm-lý-học (như ở Việt-Nam ta chẳng hạn; một số các sách Giáo-khoa làm chứng điều đó).

Nhìn vào thực tại, người ta dễ hiểu tại sao đã có thuyết chiết-trung đó: lịch-sử cho thấy Descartes đã xướng lên thuyết những ý-tưởng sự vật (idées-choses) *ở trong* tâm-linh con người. Descartes bảo rằng những ý-tưởng đó không do kinh-nghiệm giác-quan, nhưng đã có trong tâm-linh tôi trước mọi kinh-nghiệm giác-quan: giác-quan chỉ chuyên-môn đánh lừa tôi, ngọn tháp ở xa coi tròn, đến gần lại thấy vuông; miếng sáp ong vừa đem ra khỏi bọng thì thơm, vàng và chắc, vậy mà chỉ hơ vào lửa một chút, miếng sáp đó không vàng, không thơm và không chắc nữa, nhưng nó lỏng như nước, mùi gây gây và sắc chám đen; đứng trước sự tráo trở của bài-học giác-quan, Descartes dạy người ta chỉ nên tin vào những « ý-tưởng rõ ràng và khúc-chiết », theo đó thì vật-thể (như miếng sáp ong đây) chỉ có một bản-tính là trương-độ (étendue), cũng như tâm-linh chỉ có một bản-tính là suy-tưởng. Tuy nhiên nên nhớ rằng, những ý-tưởng rõ ràng và khúc-chiết không thể do nhận-thức giác-quan cung cấp cho ta; vậy thì phải nhận rằng chúng đã được Thượng-Đế sáng-tạo nên và đặt sẵn trong tâm-linh con người tự lúc còn trong lòng mẹ (Descartes quả quyết: người ta bắt đầu suy-nghĩ ngay tự khi con người còn ở trong lòng mẹ). Nhìn thoáng

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

qua như thế cũng đủ thấy rằng những ý-tưởng của Descartes là những ý - tưởng tự - tại, tức những ý-tưởng có hiện-hữu như vật - thể : những ý-tưởng đó không phải là những « ý-nghĩa » ta có về sự vật, nhưng chúng là những sự vật, vì chúng đã có ngay trước khi con người tiếp xúc với thế-giới. Muốn thấy rõ tính-chất vật-thể của những ý-tưởng Descartes chúng ta chỉ cần lấy một thí dụ: ý-tưởng ta có về Thượng-đế. Trong bài *Suy-niệm thứ ba*, Descartes muốn giải-nghĩa sự hiện-hữu của Thượng-Đế: vì ông đã hoài-nghi tất cả, hoài nghi không có trời đất và hoài nghi không có thân xác của ông, cho nên ông chỉ có thể nhìn vào trong tâm-linh mà thôi. Vậy nhìn vào trong đó, ông thấy có *ý-tưởng về Thượng-Đế*: ý-tưởng này không thể do ông tạo-thành, vì con người là vật hữu-cùng thì không thể tác-tạo nên ý-tưởng về Thượng-Đế là cái gì vô-cùng; giác-quan cũng không thể dạy ông điều chi, vì những tri-thức do giác-quan mang lại cho con người đều giả-dối và hàm-hồ, trái lại ý-tưởng về một « Đấng toàn tri và toàn năng, vô-cùng và vô-hạn » là ý-tưởng rõ ràng nhất và khúc-chiết nhất. Thành thử chỉ còn cách kết luận rằng ý-tưởng đó phải có một nguyên-nhân tương-xứng, có khả-năng tác tạo nên nó: nguyên nhân đó là chính Thượng-Đế .— Như vậy, ý tưởng về Thượng-Đế ở trong tâm-linh ta là một thực-tại tự-tồn như kiểu một vật-thể; và cũng như những vật-thể, ý-tưởng đó cần phải có một nguyên-nhân tác-thành: nguyên-nhân đó là Thượng-Đế.

Những ý-tưởng của Descartes là những *vật-thể* cứng đờ và hiện-hữu thực sự như những sự vật của vũ-trụ: chỉ khác một điều là chúng thuộc loại những *sự vật tinh-thần*. Đối lại, tâm-linh con người cũng là một *sự vật tinh-thần* (rescogitans, chose qui pense): tâm-linh của Descartes gần giống như một thế-giới để bao dung lấy những ý-tưởng. Cũng như vạn vật hữu-hình được chứa trong cái vũ-trụ vật-lý, Descartes đã quan-niệm tâm-linh như kiểu một vũ-trụ vô-hình để chứa những sự vật tinh-thần, tức những ý-tưởng. Thực là chứng-nghiệm câu nói của Merleau-Ponty: « Trong thuyết Duy-trí vẫn còn khá nhiều vết tích của duy-nghiệm mà Duy-trí cố thắng: thực là *một thứ duy-nghiệm bị ẩn-ức* (un empirisme refoulé). (*La structure du comportement*, édit.1953, p. 202). Thực ra, như Husserl nhận xét, Duy-trí cũng là một thứ Duy-nghiệm trá-hình: chính vì vậy, Husserl đã có thể viết nhiều lần rằng Duy-trí cũng duy-nhiên (naturaliste) như Duy-nghiệm. Chúng ta sẽ bàn rộng hơn sau đây; bây giờ cần xem qua chủ-trương của Duy-nghiệm đã.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Nhìn vào Tâm-lý-học cổ-điển, ai cũng thấy phần đóng góp của Hume trội hơn của Descartes, của Duy-nghiệm trội hơn của Duy-trí. Điều này dễ hiểu, vì khoa Tâm-lý-học cần phải có bộ-điệu thực-nghiệm: chính phương pháp thực-nghiệm này mới có khả-năng vạch rõ sự phát-xuất và cuộc sinh-hoạt của những bang-giao giữa tâm-linh ta và vũ-trụ. Những bang-giao này mang những tên quen thuộc: tri-giác, hoài-niệm, tưởng-tượng, cảm-động, tâm-tình, ý-chí v.v... Thay vì dựa vào thuyết Bẩm-sinh mơ hồ như Descartes, Hume đã đưa một lập trường khá mới mẻ: theo ông, cũng như theo Aristote, con người bước vào đời như một tấm bảng sạch không (tabula rasa). Mọi sự đều do kinh-nghiệm. Thoạt khi ta kinh-nghiệm một hiện-tượng nào, thí dụ nghe tiếng hót của con chích-chòe đậu trên mái nhà bếp hoặc xem thấy cành đào đầy hoa trong vườn cảnh ông chú, thì đó là những *ấn-tượng*. Sau này, dần dần những ấn-tượng này phai dần, phai mãi: khi chúng bắt đầu phai, nhưng còn khá nhiều mầu sắc sống-động, thì ta có những *hoài-niệm*; khi chúng phai thêm nữa, mầu sắc đã nhợt nhạt lắm, thì ta chỉ còn những *tưởng tượng*; cuối cùng, khi chúng chỉ còn là những hình ảnh trừu-tượng, mất hết mầu sắc và hình-thù rõ rệt; chúng chỉ còn là những ký-hiệu khô khan, thì lúc đó chúng trở thành những *ý-tưởng*. Như vậy, tất cả sinh-hoạt tâm-lý con người bắt nguồn nơi kinh-nghiệm: ngoài kinh-nghiệm ra, không có chi hết cả. Duy-nghiệm là thế. Nhưng trọng-tâm của Duy-nghiệm nằm ở một điểm khác: sự tự-lập của những ý-tưởng. Theo quan-niệm của Hume, những ý-tưởng phát-sinh và sinh-hoạt như những đơn-vị độc-lập và tự-lập: độc-lập vì chúng có thể liên-kết với nhau, rồi chia lìa nhau, mà không mất chút chi của bản-thể chúng; tự-lập, vì chúng có khả-năng hoạt-động *trong* tâm-linhn hư kiểu các tài-tử đi lại và theo-diễn trong rạp hát.

Chúng ta nên chú ý thêm về hai điểm trên:

Trước hết nên chú ý đến tính cách *độc lập* của các ý-tưởng. Độc-lập có nghĩa là không ý-tưởng nào bỏ mất « căn cước » của mình: dầu chúng phối-hiệp với nhau nhiều thể nhiều cách để tạo thành những ý-tưởng phức-tạp, nhưng chúng (những ý-tưởng đơn-sơ) không bao giờ biến tính. Chúng quả là những nguyên-tố, giống như những nguyên-tố hóa-học. Có thể, chúng mới *kết-liên* với nhau. Đến đây, chúng ta cần phải hiểu từ-ngữ *association des idées* theo nghĩa nguyên-thủy mà Hume đã dùng. Nếu gọi là « liên-tưởng » như các sách giáo-khoa ngày nay, thì từ-ngữ này không

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

lột được mảy may ý-nghĩa nguyên-thủy của nó. Theo quan-niệm Hume, thì từ-ngữ đó có nghĩa như « hiệp-hội các ý-tưởng » hoặc ít ra cũng có nghĩa là « sự liên-kết của các ý-tưởng »: nói thế vì chính những ý-tưởng đó liên-kết với nhau, tự-động liên-kết với nhau, chớ không có một chủ-thể tri-thức nào để « tưởng » hay « liên-tưởng » chúng hết (chủ-thể tri-thức, theo Hume, chỉ là địa-sở, trụ-sở hoặc cái sân khấu của các ý-tưởng mà thôi). Và cũng như các hội-viên của một hiệp-hội, tuy thỉnh thoảng có hiệp nhau và chung tay hoạt-động để mưu-đồ công-việc, nhưng mỗi hội-viên vẫn là những đơn-vị độc-lập, có đời sống cá-nhân riêng biệt; thì cũng vậy, tuy có liên-kết với nhau để tác thành những ý-tưởng phức tạp (idées complexes), những ý-tưởng đơn sơ trước sau vẫn giữ nguyên tư-chất và biệt dạng của chúng. Có hiểu tính chất nguyên-tố của các ý-tưởng đơn sơ, chúng ta mới hiểu được ý-nghĩa của sự « liên-kết các ý-tưởng » và sự « phân-tích các ý-tưởng phức tạp thành những ý-tưởng đơn sơ ». Câu sau đây thường được Hume nhắc đi nhắc lại: « Khi phân-tích những ý-tưởng của ta, dầu là những ý-tưởng phức-tạp và cao-siêu nhất, chúng ta luôn luôn thấy chúng biến tan thành những ý-tưởng đơn sơ; mà những ý-tưởng đơn sơ thì nhất định chỉ là bản sao (copies) của cảm-giác ta » *(Enquête sur l'entendement humain*, trad. Leroy, Aubier 1947, p. 55). Phân-tích nước lã, ta thấy hai nguyên-tố H và O; phân tích những ý-tưởng phức-tạp, ta thấy những ý-tưởng đơn sơ. Như vậy, chủ-trương căn-bản của thuyết Duy-nghiệm là: những ý-tưởng đơn-sơ là những đơn-tố và là nguyên-tố cấu-tạo nên những ý-tưởng phức tạp. Nói cách khác, tất cả mọi hình-thức suy-tưởng của ta đều là những kiểu liên-hiệp khác nhau của những ý-tưởng đơn sơ. Thế rồi, nếu ai hỏi những ý-tưởng đơn sơ bởi đâu mà ra, thì Hume trả lời như chúng ta đã thấy trên kia: « Những ý-tưởng đơn sơ chỉ là những bản sao của những cảm-giác ». Mà cảm-giác lại có tên là « *những ấn tượng* »: như vậy công việc tri-giác và tri-thức giống hệt một hiện-tượng vật-lý, nghĩa là giống hệt công việc của chiếc máy chụp hình hoặc của chiếc máy in. Chúng ta không thấy chủ-thể có vai trò nào hết.

Thuyết Duy-nghiệm của Hume càng ngày càng được kiện toàn thêm; và đến cuối thế kỷ 19, cùng với James Mill và Stuart Mill, Herbert Spencer và Taine, nó đã trở thành hiển-vinh và toàn thịnh dưới hình-thức *thuyết Nguyên-tử Tâm-linh* (Atomisme psychologique).

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Tuy nhiên, như chúng tôi đã nói trên kia, hai thuyết Duy-trí và Duy-nghiệm đã sớm dung hòa nhau để đúc thành một thứ Tâm-lý-học chiết-trung, tức Tâm-lý-học cổ-điển được giảng dạy trong các học-đường. Đúng như Kant đã nói trước kia: « Một quan-niệm không có trực-giác đi kèm là một quan niệm rỗng; và một trực-giác không có quan-niệm đi kèm là một trực-giác mù ». Có lẽ vì ý-thức điều đó; nên nhóm Chiết-trung đã lấy Duy-trí và Duy-nghiệm để sửa chữa và bổ túc lẫn nhau: trong Duy-tâm có chủ-thể, nhưng không có kinh-nghiệm giác-quan; còn trong Duy-nghiệm có kinh-nghiệm giác-quan, nhưng lại không có bóng của chủ-thể tri-thức. Phái Chiết-trung đã lấy chủ-thể của Descartes và cảm-giác của Hume để lắp thành những sinh-hoạt tâm-lý. Thí-dụ, họ đã giải-nghĩa tri-giác như thế này: thoạt-tiên có cảm-giác, nhưng cảm-giác chưa phải là tri-giác, sau khi có cảm-giác rồi, chủ-thể sẽ nhân cảm-giác đó mà luận ra sự hiện-diện của đối-vật. Chẳng hạn họ bảo rằng khi ta sờ một cái ly: thoạt tiên ta chỉ thấy lạnh tay, rồi phải nhờ phán đoán nghiệm xét cái cảm-giác lạnh đó tôi mới biết vật tôi sờ đó là một cái ly. Đàng khác, họ cũng giải nghĩa sự kiện những ảo-giác như thế: theo họ, thì cảm-giác không thể sai lầm; nếu ta sai-lầm thì sự sai lầm diễn ra ở giai-đoạn phán đoán mà thôi. Hai thí-dụ về tri-giác và ảo-giác đủ làm chứng tính-cách pha phôi và chiết-trung của Tâm lý học cổ-điển. Dưới đây, chúng tôi sẽ dùng Hiện-tượng-học của Husserl và Merleau-Ponty để vạch ra những giả ạo và sai lầm của Tâm lý học cổ điển.

Hiện-đại. —

Năm 1879, *Wilhelm Wundt* (1832-1920) lập Phòng Tâm-lý thực-nghiệm đầu tiên ở Leipzig, mở đầu cho Phong-trào Tâm-lý thực-nghiệm mà truyền thống sẽ tự Wundt, đi qua *Tichener* đến *Watson* và *William James*; rồi, để chống lại chủ-trương có tính-chất nguyên-tử của Tichener và Watson, chúng ta thấy xuất-hiện *Koehler* (chúng tôi chỉ gọi tên những cha sinh của mỗi học-phái). Nói cách khác, Wundt là cha sinh môn Tâm-lý-học thực-nghiệm theo nghĩa chặt, nghĩa là dùng phương-pháp thí-nghiệm và có phòng thí-nghiệm; sau đó Tichener đã hoàn bị những phương-pháp và tôn-chỉ nghiên-cứu của Wundt, và học-thuyết của họ được gọi tên là Cơ-cấu-thuyết (Structuralisme). Họ chủ-trương rằng các hình-thái sinh-hoạt tâm-lý như tri-giác, xúc-động, hoài-niệm v.v... đều được cấu-tạo bởi những đơn-tố tâm-linh: hễ biết được những đơn-tố đó và biết cơ-cấu của chúng, người ta có thể biết chúng cách chắc chắn như chúng ta biết những

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

hiện-tượng của thế-giới vật-lý. Tuy nhiên phương-pháp nghiên-cứu của họ vẫn là một thứ *nội-quan*.

Cơ-cấu-thuyết đã gây nên nhiều phản-ứng sâu rộng, và kết-quả là cả một mùa hoa đua nở: thuyết trực-giác của James và Bergson, thuyết Tâm-cử-học của Watson và thuyết Tâm-hình-học (Gestalttheorie) của Koehler. Có thể kể thêm thuyết Tâm-phân-học (Psychanalyse) của Feud, mặc dầu thực sự đây chỉ là một ngành Tâm-bệnh-học (Psychopathologie)

Nhưng một học-thuyết Tâm-lý-học khác đã xuất-hiện gần như đồng-thời với học-thuyết của Wundt: đó là nhóm của *Franz Brentano* (1838-1917). Nhóm này cũng chủ-trương thực-nghiệm, nhưng họ khác hẳn nhóm Wundt ở chỗ không quan-niệm những sự kiện tâm-linh như những vật-thể hoặc những tự-tại (des en-soi) như người ta thấy trong truyền-thống của nhóm Wundt. Brentano là người đầu tiên nhận-thức rằng bản-tính của ý-thức là *hướng tới* một đối-tượng (intentionnalité). Nói cách khác, theo Brentano, thì ý-thức bao giờ cũng là *ý-thức về một cái gì*. Đây là chỗ phát-nguyên của khoa Hiện-tượng-học của Husserl sau này, vì Husserl là môn-sinh của Brentano đã lấy *ý-thướng tính* kia ở đâu? Ông đã lấy lại của các triết-gia Kinh-viện và đã cải-thiện ít nhiều. Ông viết: « Đặc-tính của tất cả những hiện-tượng tâm-lý là cái mà các nhà Kinh-viện thời Trung-cổ quen gọi là « sự hiện-diện bằng ý-hướng » (présence intentionnelle) và chúng tôi xin dùng một danh từ rõ hơn để gọi là: tương-quan tới một nội-dung, hoặc sự hướng tới một đối-tượng » (Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, trad. de Gandillac, Aubier 1944, p. 102). Brentano chủ-trương một « khoa Tâm-lý-học thực-nghiệm », cũng như Husserl sẽ chủ-trương dùng Hiện-tượng học để *đạt tới chính những sự vật* (Zu den Sachen selbst).

Như vậy, nhìn vào Tâm-lý-học hiện-đại, chúng ta thấy những học-phái chính sau đây: Trực-giác-thuyết, Tâm-cử-thuyết, Tâm-hình-thuyết và Hiện-tượng-học. Bây giờ chúng ta phải xem qua lập-trường của mỗi nhóm, và những đóng góp mới mẻ mà mỗi phái đã mang lại cho Tâm-lý-học.

Thuyết Trực-giác. —

Như chúng ta biết, thuyết này được William James đề xướng lên tự năm 1878 trong tạp-chí *Mind*, và sau đó được trình bày đầy đủ trong cuốn

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Principes of Psychology (1890). Điểm quan-trọng nhất và có ảnh-hưởng sâu xa nhất đối với Tâm-lý-học là sự nhận-thức ra « *dòng ý thức* » (le courant de la conscience) : « Sự kiện nền-tảng và cụ-thể nhất của đời sống tâm-lý ta là: các tâm-trạng của ta tiến luôn, chảy xiết và kế tiếp nhau không ngừng » (W. James, *Précis de Psychologie*, trad. Baudin, Paris 1946, p. 196). Như thế James đã thanh toán dễ dàng lập-trường duy-nguyên-tố của Hume và Taine: thay vì những nguyên-tố tâm-linh lẻ tẻ như nguyên-tử và liên-kết từng hồi với nhau, James đã vạch cho ta thấy sinh-hoạt tâm-lý là một dòng sông chảy xiết; chính tính-chất chảy xiết này là bản-tính của sinh-hoạt tâm-linh. Hơn nữa James còn mạnh bạo quả-quyết rằng: « không thể có những ý-tưởng độc-lập, nghĩa là không thể có những ý-tưởng ngoài những dòng ý-thức. Nếu như có những ý-tưởng chơi vơi trong gian phòng học này, không của ai hết, thì chúng ta không thể tưởng được, vì chúng ta chưa hề kinh-nghiệm một cái chi như thế bao giờ » (Ibid. p. 198). Như vậy không thể nào có những ý-tưởng như Hume chủ-trương. Để biểu-lộ quan-niệm của ông về vấn-đề này, James viết: « Một ý-tưởng mà lại hiệu-hữu thực sự, rồi thỉnh-thoảng lại xuất-hiện ra trước màn ý-thức: một ý-tưởng như thế chỉ là một truyện hoang-đường, như kiểu người ta bảo quân tốt đen (bài lá) có thực » (Ibid. p. 204). Thế rồi, đi sâu vào sự nhận-thức, James đã mổ xẻ chủ-trương « liên-hiệp các ý-tưởng » của Hume như sau: « Ý-tưởng về đôi không phải là một đôi ý-tưởng (l'idée du couple n'est pas un couple d'idées)... Cái học-thuyết cho rằng những ý-tưởng của ta là do sự pha trộn những ý-tưởng đơn sơ với nhau, không những là một học-thuyết vô bằng, mà còn là một học-thuyết hoàn toàn vô-lý, không có một nghĩa lý gì hết ». (Ibid. p. 255). Rồi theo kiểu châm biếm của người Anh-Mỹ, James đã viết về thuyết liên-hiệp các ý-tưởng như sau: « Cái ý-tưởng biết quân tốt đen thì không thể biết cái chân bàn tôi ngồi chơi bài... Hãy lấy một câu nói có 12 chữ, và lấy 12 người: anh rỉ vào tai mỗi người một chữ. Như thế mỗi người là ý-thức về một chữ. Bây giờ xích họ lại gần nhau xem 12 ý-tưởng kia có làm thành cái ý-tưởng mà anh muốn nói do câu 12 chữ đó không. Nếu chưa, thì hãy ép chặt họ lại với nhau ... » (Ibid. p. 254 et 257).

Phương-pháp nghiên-cứu tâm-lý của James là *nội-quan*, nhưng không chủ-ý nhìn những tâm-trạng (états de conscience) như Tâm-lý-học cổ-điển và Tâm-lý-học của nhóm Tichener: James chú-trọng đến sự chảy xiết, tức

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

tính-chất *chuyển động* của tâm-linh. Chính trong ý đó, James chia tâm-trạng con người làm hai loại: loại tâm-trạng *chuyển qua* (états transitifs) và tâm-trạng *tĩnh-chỉ* (états substantifs). Những tâm-lý-gia trước đây chỉ biết có những tâm-trạng tĩnh-chỉ, nghĩa là những tâm-trạng khúc-chiết và có thể gọi tên rành-mạch; tuy nhiên đó chỉ là những gợn sóng trên mặt dòng sông. Sóng chưa phải là sông. Dòng sông chảy ngầm dưới sâu, là hồi nước liên-lỉ không gián đoạn, không phân biệt trước và sau, và đó là chính *Dòng ý-thức*. Ta có thể nội-quan thấy dòng ý-thức không? James thưa rằng không, vì « muốn nhìn thấy sự chảy xiết của dòng ý-thức, thì cũng như muốn nắm lấy bánh xe đang chạy xem nó chạy thế nào, hoặc thắp đèn để xem bóng đêm làm sao... Giơ tay ra bắt cánh tuyết, ta chỉ nhận được một giọt nước mà thôi » (Ibid. p. 208). Như vậy, James chủ-trương rằng dòng ý-thức là một cái chi ta không thể dùng phương-pháp phân-tích để thăm dò được: người ta chỉ phân-tích những cái rắn và tĩnh, vì thế phân-tích-pháp không thể cho ta nắm được cái chuyển-động: ta muốn nắm thì chỉ nắm được một cái chi không chuyển-động (on veut saisir un cristal de neige, et l'on n'a sur la main qu'une goutte d'eau).

Về phương-diện đối-tượng, chúng ta đã có những tâm-trạng chuyển-qua và những tâm-trạng tĩnh-chỉ. Về phương-diện chủ-thể, James cũng chia làm Tôi (le Je) và Cái tôi (Le Moi). Cái tôi là phần tâm-linh cụ-thể và là đối-tượng của Tôi. *Tôi* là một sinh-hoạt tinh-thần: Tôi không thể biết *Tôi*, nhưng chỉ biết *Cái tôi*. Cái tôi là những tâm-trạng tức lịch-sử con người tôi. Còn Tôi là gì? James quan-niệm Tôi là « đồng-nhất-tính chủ-động, bởi vì ý-thức hôm qua và ý-thức hôm nay đều biết cùng một sự vật » (Ibid. p. 262). Như vậy, theo James, thì Tôi chỉ là một chuỗi những ý-thức liên-kết chặt-chẽ với nhau: thành thử, cũng như Kant, James không công-nhận đồng-nhất-tính bản-thể (identité substantielle) của nhân-vị con người, nhưng chỉ công-nhận một thứ đồng-nhất-tính chủ-động (identité fonctionnelle) mà thôi.

James chỉ là người khai sáng thôi, còn Bergson mới thực là người xây dựng và truyền bá thuyết Trực-giác. Tuy nhiên, theo sự nhận xét của các học-giả, Bergson không đi xa hơn James, và mặc dầu ông muốn đi sâu hơn James, thì kết cục ông cũng vẫn không thể đi sâu hơn. Tâm-lý-học của Bergson xây dựng trên mấy điểm chính: *bản-ngã sâu-thẳm*, tức *tồn-tục thuần-túy* ((durée pure), *phẩm-tính thuần túy*, và phương-pháp *trực-*

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

giác. Bản ngã sâu thẳm của Bergson cũng chính là *Tôi* của James (le Je) và phẩm-tính thuần-túy có thể coi như những tâm-trạng *chuyển-qua* của James. Theo Bergson, người ta sống trong không gian và thời-gian, nhưng không-gian là lãnh-vực của vật-thể và thời-gian là lãnh-vực của sinh-hoạt tâm-linh (Kant đã chủ-trương thế). Tuy nhiên, vẫn theo Bergson, chúng ta quá quen sống trong không gian, cho nên chúng ta đã không-gian-hóa thời-gian tâm-linh, thành thử chúng ta coi những tâm-trạng ta như có *trước* và *sau*. Thực sự, theo Bergson, cuộc sống nội-tâm con người là một *dòng tồn tục* không bao giờ ngắt quảng, và như vậy thì không thể nào có trước và sau. Cho nên ông chủ-trương rằng: « Dans le moi, il y a succession sans extériorité réciproque; en dehors du moi, extériorité reciproque sans succession. — Trong tôi, chỉ có tiếp-tục mà không có gián-đoạn thành những phần kế nhau; còn ở ngoài tôi lại chỉ có những cái kế nhau mà không có tiếp-tục » (Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 82). Câu này rất hàm-súc và bao hàm một phần lớn học-thuyết tâm-lý của Bergson. « Trong tôi chỉ có tiếp-tục mà không có gián-đoạn thành những phần đặt kế nhau », có nghĩa là sinh-hoạt của tâm-linh con người là một *tồn-tục* (durée) và một tồn-tục thuần-túy: như vậy ta không có quyền phân-tách cuộc sinh-hoạt đó thành những tâm-trạng riêng biệt. Bergson bảo phân-tách như thế là làm mất hết ý-nghĩa của chính tâm-trạng ấy. Tóm lại, khi người ta chỉ biết đến cái *bản-ngã ngoại diện* (le moi superficiel), tức cái bản-ngã phản-ảnh cuộc sinh-hoạt trong không-gian, thì người ta có thể phân-biệt từng tâm-trạng một và người ta có thể đến những *trước và sau* của dòng sinh-hoạt; tuy nhiên đó mới chỉ là cái bản-ngã bì-phu, bản-ngã bọt bèo. Nếu chỉ biết có thế, thì chưa đáng kể là biết, bởi vì, theo Bergson, còn có cái *bản ngã sâu thẳm* nữa, và đây mới thực là chủ-thể sinh-hoạt: nơi bản-ngã này, chúng ta không còn thể phân-biệt *trước và sau*. Tại sao thế? Thưa vì dòng sinh-hoạt là một cái gì duy-nhất, toàn bích, không một chỗ nứt nẻ.

Tâm-lý-học có thể đi sâu vào tới cái bản-ngã sâu-thẳm đó chăng? Bergson trả lời có thể. Hơn nữa ông còn chủ-trương rằng *Nội quan* là phương-pháp độc-nhất để tìm hiểu vạn vật đến chỗ sâu xa của chúng. Ông viết: « Nous appelons intuition la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coincider avec ce qu'il a d'unique et d'inexprimable. — Chúng tôi gọi trực-giác là một thông-cảm, nhờ đó ta đem chính

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

mình ta vào tới nội-tâm sự vật để đồng-hóa ta với cái gì là duy-nhất và bất-khả-ngôn của sự vật đó » (Bergson, *La pense et le mouvant*, p. 181). Như vậy Bergson muốn chúng ta đạt tới cái sâu-thẳm nhất của con người chúng ta và của vạn vật. Tuy nhiên ông không cho ta thấy phương-pháp đó phải thực-hành thế nào.

Thuyết Bergson đã một thời làm say mê các tâm-lý-gia: người ta đã chào đón nó và tôn xưng là thuyết Duy-linh; người ta đặt quá nhiều hoài bão vào nó. Nhưng chẳng bao lâu, chính những môn-sinh của ông, như Maurice Pradines cũng phải thở dài và than rằng: « Cái mà Bergson gọi là sâu xa, chả biết có sâu xa thực không. Người ta tự hỏi và sợ rằng ông đã thay cái bì-phu (superficiel) bằng cái giả-tạo (artificiel) » (Pradines, *Traité de Psychologie générale*, PUF, 1943, t. I, p. XXIII-XXIV). Như vậy Pradines cho rằng cái *sâu-thẳm* của Bergson chỉ là cái *giả-tạo*. Nhưng đi sâu hơn, Pradines đã công-kích chính lập-trường của Bergson: Bergson cho rằng tất cả kinh-nghiệm quá khứ của ta đều được bảo-tồn y nguyên trong trí-nhớ, cho nên dầu chúng ta không nghĩ đến chúng thì chúng vẫn có đầy trong tâm-linh ta; Pradines đã phê-bình rất đúng rằng: «Nói đến những tâm-trạng mà không cho biết chúng là ý-thức *về* cái chi, tức là coi chúng như những hiện-tượng vật-lý, tức những hiện-tượng có đầy, chớ không phải những hiện-tượng tâm linh là những ý-nghĩa ta có về sự vật. » (Ibid. p. XXIV). Trước đó, năm 1936, trong cuốn *L'imagination*, Sartre cũng đã phê-bình Bergson một cách nghiêm-khắc và lên án cho Bergson là duy-vật và duy-sự (Chosiste): trong 30 trang, tự trang 41 đến trang 70, Sartre lôi ra rất nhiều thánh-tích duy-sự của Bergson. Và Sartre kết-luận: « Chỉ cần đọc qua các tác-phẩm của Bergson về vấn-đề hình-ảnh, cũng đủ thấy ông quan-niệm hình-ảnh là *một sự vật nằm trong ý-thức* (une chose dans la conscience). » (Sartre, *L'imagination*, p. 67-68).

Đứng về phương-diện phương-pháp, người ta có thể phê-bình cái trực-giác của Bergson. Ông bảo trực-giác là đồng-hóa với cái gì là duy-nhất và bất-khả-ngôn của sự vật. Lý-tưởng lắm! nhưng một là không thể thực hiện được, hai là vô lý: vô lý, vì làm thế nào mà trở thành cái độc-đáo của sự vật được: ta là một chủ-thể độc-đáo, vậy mà ta lại có thể trở thành và đồng-hóa với cái gì độc-đáo của đối-tượng ư? Thực là mơ hồ. Tóm lại, trực-giác chỉ cho ta thấy cái gián-tiếp, chớ không thể cho ta biết cái trực tiếp như Bergson tưởng, bởi vì, như Pradines đã nhận xét

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

đứng đắn, « đặc-tính của sự kiện nguyên-thủy thì ta không thể nào đạt được » (Op. cit. p. XXIV-XXV). Vậy trực-giác không cho phép ta tìm lại những sự-kiện nguyên-thủy của đời sống tâm-lý ta.

Thuyết Tâm-cử-học (Behaviorisme)

Bước sang hai thuyết Tâm-cử-học và Tâm-hình-học (Gestaltheorie), chúng ta bỏ lãnh-vực Tâm-lý-học chủ-thể để nhảy sang Tâm-lý-học khách-thể. Nói cách khác, chúng ta bỏ Tâm-lý-học theo quan-điểm ngôi thứ nhất để bước sang Tâm-lý-học theo quan-điểm ngôi thứ ba: Tâm-lý-học chủ-thể dùng nội-quan để tự nghiên-cứu mình là chủ-thể, còn Tâm-lý-học khách-thể lại nghiên-cứu tha-nhân và coi tha-nhân như một khách-thể.

Watson chống lại lập-trường của James và đưa ra lập-trường của khoa Thú-tâm-học (Zoopsychologie), coi con người như một con vật có những phản-ứng hoàn toàn giống như một thú-vật. Watson tuyên-bố chỉ nghiên-cứu về cử-chỉ (behavior, comportement) mà thôi, không nghiên-cứu và không biết chi về tâm-linh. Hơn nữa ông thường nói: « Mind is behavior and nothing else.— Tâm-linh chỉ là cử-chỉ mà thôi, không là gì khác nữa ». Như vậy Watson quả quyết khai trừ phương-pháp nội-quan mà ông coi là mơ-hồ và thiếu tính-chất khoa học. Ông quyết *chỉ* dùng phương-pháp *ngoại quan* mà thôi: sự nghiên-cứu của nhà tâm-lý-học đứng trước một con người hay là một con vật chỉ chú-trọng đến những *phản-ứng* của con người và con vật đó thôi. Khi phản-ứng đáp lại một kích-thích, thì có tên là *xung động* (réflexe); khi đáp lại một tình-trạng (situation) thì phản-ứng được gọi là *cử-chỉ* (comportement).

Như vậy, tất cả chăm-chú của nhà tâm-lý-học đổ dồn vào cặp kích-thích — phản ứng (stimulus-réponse). Mục đích là khám-phá ra những phản-ứng của con người. Những phản-ứng này chính là cái con vật và con người tự thích-ứng vào những môi-trường sinh-hoạt: nhà tâm-lý-học chỉ cần khéo tìm ra những kích-thích để khêu-gợi nhưng phản-ứng của vật thí-nghiệm. Sở dĩ Watson đặt mục-phiêu đó cho nhà tâm-lý-học, vì Watson chủ-trương rằng: khi con người sơ sinh, không có lấy một khả-năng hoặc một bản-năng nào hết; mọi người sinh ra như nhau; người ta khác nhau, chỉ vì đã bị đặt vào những môi-trường sinh-hoạt khác nhau, do đấy có những kích-thích khác nhau. Watson tóm tắt tư-tưởng của ông trong câu: « Men are built, not born. — Chúng ta không sinh là người,

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

nhưng đã được môi trường tác tạo thành người. » (Tilquin, *Le Behaviorisme*, Vrisme Vrin 1950, p.121).

Tóm lại: trước hết Watson coi con người chỉ là cơ-thể (organisme), ông không cần biết con người có hồn không, và nếu có thì ông cũng không đếm xỉa (thực sự sau cùng Watson quả quyết con người chỉ là cơ-thể, không có tâm-linh chi hết); thứ đến, Watson quả-quyết cử-chỉ là tất cả sinh-hoạt tâm-lý, cho nên tâm-lý-học chỉ có nhiệm-vụ nghiên-cứu về cử-chỉ mà thôi; sau cùng, và đây là then chốt của Tâm-cử-học, Watson quả-quyết rằng: « Tất cả mọi cử-chỉ của con người cũng như của con vật đều có thể phân tán thành những nguyên-tố gọi là phản-ứng... Và, phân-tích đến cùng, ta thấy tất cả các phản-ứng đều có thể phân-tán (décomposables) thành những co duỗi của các bắp thịt và những tiết-dịch của các nội-hạch.» (Tilquin, p.104 và 106). Đã vậy, phương-pháp của thuyết Watson là nghĩ ra nhiều kiểu kích-thích hòng gợi nên những phản-ứng mong-muốn cho sự tìm hiểu một đương sự. Watson đọc thấy tâm-tình của anh qua những co duỗi những bắp thịt anh và số lượng tiết-dịch của các nội-hạch anh. Không cần nói, ai cũng thấy một tâm-lý-gia kiểu Watson cần có một bộ máy thí-nghiệm và đo-lường rất phiền-phức và tinh-vi. Đó là điển-hình của Tâm-lý-học của phòng thí-nghiệm (Psycho de laboratoire).

Tâm-cử-học được phát-triển rộng rãi bên Mỹ và bên Anh, và đã sinh ra hai ba phái liên-hệ nhau. Trái lại nó hầu như không được ai chú-ý ở Âu-châu; người ta chỉ nhắc đến nó để phê-bình mà thôi, và thường là phê-bình một cách quá đơn giản. Mãi đến năm 1942, Merleau-Ponty mới dành cho nó một chỗ xứng đáng trong cuốn *La structure du comportement*. Rồi mãi năm 1950, Tilquin mới đưa ra một trình bày đầy đủ về Tâm-cử-học qua cuốn *Le Behaviorisme* của ông. Merleau-Ponty đã dựa vào những nền-tảng của tâm-hình-học và Hiện-tượng-học để đả-phá thuyết Watson. Trước hết là chữ *cử-chỉ*: cử-chỉ không phải là một hành-động sinh-lý và vật-lý, nhưng là một hành-động tâm-lý. Mà bản-tính của hành-động tâm-lý là: *ý-nghĩa*. Cho nên cử-chỉ là ý-nghĩa, mà nói ý-nghĩa tức nói tương-quan đến một ý-thức vì chỉ có những ý-nghĩa cho một ý-thức mà thôi. Cho nên, nếu chỉ bằng vào những co duỗi bắp thịt và tiết-dịch của nội-hạch, thì tôi không thể biết cảm-xúc nọ là cảm-xúc vì vui hay vì tức, cũng như tôi không thể nào biết cái giận nọ là giận giỗi hay giận ghét (mà hai hình-thức tâm-lý này khác nhau lắm: một bên giận người mình vẫn

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

yêu, một bên giận người mình đã ghét) v.v... Nhất là, theo sự phê-bình của Merleau-Ponty và các tâm-lý-gia hiện nay, cử-chỉ không thể là tổng-số của một mớ những phản-ứng đơn-tố; cử-chỉ là một cái gì nhất-thể, không thể phân-tán ra thành những đơn-tố như Watson nghĩ. Tâm-hình-học cho hay: cũng một yếu-tố, khi đặt vào trong những toàn-thể khác nhau, sẽ có những bộ mặt khác nhau; mỗi tâm-trạng của ta đều bị ảnh-hưởng sâu xa của những tâm-trạng đi trước và đi song hành với nó. Đó là nói về những phản-ứng hạ-tầng, của máy móc (thí dụ chiếc điện-thoại tự-động) và của các con vật. Còn như những phản-ứng, tức những cử-chỉ thượng-tầng của con người, khi con người nhìn thấy những *ý-nghĩa* này hay ý-nghĩa nọ của cùng một sự trạng, thì nhất định Tâm-cử-học tỏ ra bất lực, và cùng lắm chỉ đưa ra những cách giải-nghĩa giả-tạo. Đàng khác, các Tâm-lý-gia còn phê-bình Tâm-cử-học ở một điểm trọng-yếu nữa: là kết cục, Tâm-cử-học vẫn phải *giải-thích* (interpréter) các kết-quả về sự đo-lường phản-ứng tiết-dịch và thần-kinh; mà giải-thích là dựa vào chủ-quan của thí-nghiệm-gia: như vậy vẫn không tránh được tính-cách chủ-quan. Tóm lại, như Husserl đã phê-bình Wundt, các nhóm Tâm-lý-học chủ-trương phương-pháp ngoại-quan đã vấp vào sự lầm lẫn quan-trọng này: họ coi hiện-tượng tâm-lý và hiện-tượng vật-lý giống hệt nhau. Thực sự không giống nhau chút nào: một đàng sự kiện vật-lý diễn ra trong không-gian và có tính-cách bất-tất (bất-tất, vì đứng trước cùng một phong cảnh, tôi không tất-nhiên thấy cùng một cảm-hứng hoặc chú ý đến cùng một chi-tiết như anh bạn bên cạnh tôi); còn sự kiện tâm-lý thì diễn ra trong thời-gian tâm-linh và có tính-chất tuyệt-đối (nghĩa là thực sự tôi *đã* thấy như thế nọ, thì *không thể* đã thấy như thế kia). Nói thế nghĩa là sự kiện tâm-lý thuộc lãnh-vực chủ-thể, mà chủ-thể thì tự-do: phương-pháp thực-nghiệm của Watson giống như phương-pháp khoa-học thực-nghiệm, cho nên, không thể dùng để nghiên-cứu về tâm-linh con người là một tự-do được.

Thuyết Tâm-hình-học (Psychologie de la forme ou Gestalt-theorie)

Nhóm Tâm-hình-học đã đóng góp một nhận-thức quan-trọng vào nền Tâm-lý-học hiện-đại: đó là quan-niệm *hình thể* (la forme), rất phù-hợp với trào-lưu của những triết-thuyết về toàn-thể (philosophie des totalités). Nguyên-tắc đầu tiên của Tâm-hình-học là: khi nhìn vạn-vật, bao giờ chúng

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

ta cũng thấy một cái gì, và cái gì đó là một hình-thể nhất-thể. Như thế nghĩa là ta không thấy những nguyên-tố của Hume và của Watson. Nguyên-tắc thứ hai: hình-thể không phải là tổng-số của các nguyên-tố; hình-thể là cái chi khác và hơn tổng-số đó. Một bản-nhạc không phải là tổng-số một số những cung, nhưng còn ở tại sự liên-kết và cách liên-kết nữa; cái nhà không phải là một đống gạch, nhưng là cái hình-thể nhất-thể, cái kiểu thuần-nhất mà ta thấy nơi kia. Nguyên-tắc thứ ba: hình-thể tức hình-ảnh bao giờ cũng hiện ra trên một nền ảnh; hình-ảnh là chính cái ta nhắm, và nền-ảnh là cái ban cho ta một cách nhưng không; hình-ảnh thì có chu-vi rõ rệt, còn nền ảnh thì mung-lung, không có giới-hạn. Nguyên-tắc thứ bốn: Cái gì cũng có thể làm hình ảnh hay nền ảnh; một sự vật có thể lần lượt làm hình-ảnh rồi nền ảnh.

Thí dụ tôi đi học về qua đình làng, ngoảnh nhìn: tôi thấy cái đình đó in lẫn trên trời xanh và trên nền những lá cây phượng. Nhưng chợt tôi thấy dì tôi qua đó: dì tôi lập tức được tôn lên làm hình-ảnh và cái đình tụt xuống hàng nền ảnh. Lúc trước khi tôi nhắm nó, thì cái đình có chu-vi rõ rệt, với những bức tường và những mái cong của nó, nhưng khi tôi nhìn dì tôi, thì chỉ dì tôi là có chu-vi rõ rệt, còn cái đình thì chỉ còn là một khối xam xám không giới-hạn rõ rệt.

Như vậy, mỗi khi tôi nhìn, tôi nghe, hay nghĩ, thì nhất định tôi thấy một cái gì, chớ không thấy những thành-phần của vật đó. Mà nói thành-phần tất phải biết đó là thành-phần *của* vật nào. Cho nên, kết-luận, ta chỉ thấy những hình-thể dưới hình-thức những toàn-thể (totalités, ensembles). Ta không thể thấy những đơn-tố như chủ-trương của Hime và của Watson. Điều này hoàn toàn đúng, và kinh-nghiệm hằng ngày của chúng ta cũng chứng quả như thế.

Cho đến đây, Tâm-hình-học đã chỉ nói những điều hợp-lý. Nhưng họ không dừng ở đó. Họ đã đi xa hơn nhiều: họ chủ-trương *thuyết Đồng-hình* (Isomorphisme), nghĩa là có sự đồng-nhất giữa ba loại hình-thể tâm-lý, sinh-lý và vật-lý. Và, theo họ, thì tâm-lý xây trên sinh-lý, sinh-lý lại xây trên vật-lý: thành thử chủ-trương của họ là tìm ra những hình-thể sinh-lý và vật-lý. Chúng ta nên nhớ lập-trường của Tâm-hình-học không phải ở chỗ tìm ra những định-luật về hình-thể, nhưng là ở chỗ chủ-trương thuyết đồng-hình. Mà đã chủ-trương thuyết đồng-hình,

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

thì còn gì chắc chắn bằng những hình-thể vật-lý. Chính trong ý đó, Koffka đã nhân danh nhóm Tâm-hình-học tuyên bố rằng : « Những giải nghĩa tối hậu về tâm-tý chỉ có thể do vật-lý-học cung cấp cho ta mà thôi ». Koffka, *Principles of Gestaltpsychology*, dẫn trong cuốn La Structure du comportement, p.144).

Merleau-Ponty đã phê-bình Tâm-hình-thuyết một cách sâu-sắc. Đây chúng tôi xin lược lại vài điểm quan-trọng hơn mà thôi. Trước hết, nếu chủ-trương thuyết đồng-hình, thì Tâm-hình-học cũng phải công nhận rằng không có một cơ-cấu nào khác nhau giữa ba loại hiện-tượng tâm-lý, sinh-lý và vật-lý: như vậy thì cũng như chủ-trương chỉ có hiện-tượng vật-lý là có cơ-sở mà thôi. Thực ra thuyết Tâm-hình xứng danh là thuyết *Duy-nhiên* (Naturalisme) hơn hết, vì họ cho vũ-trụ vật-lý là nền-tảng và mô-hình căn-bản cho những hình-thể tâm-lý. Chủ-trương của Tâm-hình-học tỏ ra hoàn-toàn duy-vật. — Rồi Merleau-Ponty phê-bình quan-niệm rất mơ-hồ của họ về hình-thể sinh-lý và vật-lý. Thực ra, khi nói có những hình-thể vật-lý, nhóm Tâm-hình-học đã tự mâu-thuẫn vì chính họ chủ-trương rằng cũng một sự vật có thể lần lượt là hình hay nền ảnh: vậy sao lúc này sự vật đó là nền và lúc nầy nó là hình ảnh? Không thể nói do ngẫu nhiên, vậy phải nói là *do ý-hướng* của tôi là *chủ-thể tâm-lý*. Nếu có những hình-thể vật-lý, tất nhiên cả trăm ngàn người sẽ tuyệt-đối tri-giác như nhau và cảm-hứng như nhau trước một cảnh-tượng nhất định: nhưng kinh-nghiệm cho hay mỗi người thấy mỗi cái khác nhau và có những cảm tưởng hoàn toàn khác nhau. Cho nên phải kết luận như Merleau-Ponty: « Thay vì nghĩ rằng hình-thể vật-lý là nền-tảng và cơ-cấu của cử-chỉ tâm-lý, chúng ta phải biết rằng chính sự vật vật-lý kia chỉ được ta truy-nhận vì nó là đối-tượng của một tri-giác của ta mà thôi.» (Op. cit. p.156). Merleau-Ponty còn nhấn mạnh về điểm này: thoạt tiên, quan-niệm hình-thể đã chỉ là một quan-niệm tâm-lý, vì hình ảnh là cái mà ta thực sự nhận-thức trong một tri-giác; nhưng rồi vì bội-bạc với nguồn gốc tâm-lý đó, nhóm Tâm-hình-học đã muốn tráo trộn thứ-tự bằng cách lấy đuôi giải nghĩa trên, lấy đuôi giải nghĩa đầu: họ đã tạo ra những « hình-thể sinh-lý và vật-lý » rồi lấy những hình-thể này để giải-nghĩa những hình-thể tâm-lý. Giả-thuyết của họ chẳng những không giải-quyết được điều chi, mà còn làm rối thêm công việc của các hình-thể tâm-lý.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Hiện-tượng-học.— Để khỏi mất thời giờ phê-bình riêng từng học-thuyết trên đây (Tâm-cử-học, Trực-giác-học và kể cả Tâm-phân-học nữa), chúng tôi đi ngay vào trọng-tâm của Tâm-lý-học hiện-đại và cùng với Husserl kiểm điểm những khuyết-điểm nặng nề của các phái Tâm-lý-học thực-nghiệm theo kiểu Watson và Koehler. Thực sự Husserl đã chỉ phê-bình Wundt; nhưng sự phê-bình của ông là bài học để chúng ta cùng với Merleau-Ponty có thể dễ dàng phê-bình Pavlov, Watson và Koehler.

Husserl đã gói gọn các phái Tâm-lý-học thực-nghiệm trong danh-hiệu « Duy-nhiên » (Naturalisme). Đó là đề-tài cuốn *La philosophie comme science rigoureuse* (trad. Lauer, PUF 1954). Husserl, cũng như thầy ông là Brentano, đều chủ-trương một khoa Tâm-lý-học của kinh-nghiệm con người, tức Tâm-lý-học thực-nghiệm, nhưng thực-nghiệm một cách khác hẳn nhóm Wundt, Watson và Koehler. Truyền-thống Wundt chủ-trương một tâm-lý-học khách-thể, coi con người như một vật-thể thí-nghiệm, và họ phải dùng phương-pháp của khoa-học thực-nghiệm để khảo-sát; trái lại, truyền-thống Husserl chủ-trương sinh-hoạt tâm-lý là một loại sự kiện không chút chi giống với những hiện-tượng vật-lý, vì tâm-lý là lãnh-vực của tâm-linh, một lãnh-vực tuyệt-đối khác biệt. Nói cách văn-tắt, Husserl gọi vũ-trụ vật-lý là lãnh-vực của những bản-tính (monde des natures), còn tâm-lý là thế-giới của những ý-nghĩa (monde des significations). Bản-tính chỉ là bản-tính: đó là những tự-tại (de en-soi), cho nên vũ-trụ vật-lý có tính-chất bất-biến, và khoa-học về vũ-trụ vật-lý có thể đạt tới mức khách-quan tuyệt-đối. Trái lại sự kiện-tâm-lý bao giờ cũng là một tương-quan giữa một chủ-thể và một đối-tượng: sự kiện tâm-lý chỉ là ý-nghĩa mà thôi. Mà ý-nghĩa thì chỉ có cho một ý-thức.

Merleau-Ponty, trong cuốn *La Structure du comportement*, cũng làm lại việc phê-bình thuyết Duy-nhiên dưới những hình-thức mới của Pavlov, Watson và Koehler. Sự phê-bình của ông đi sâu hơn Husserl. Chúng ta có thể tóm tắt mấy điểm chính như sau: Trước hết phái Duy-nhiên đã quá ngây-thơ coi vũ-trụ vật-lý là tất cả thực-tại, *omnitudo realitatis*. Đối với nhóm Duy-nhiên, thì cử-chỉ tâm-lý cũng là một thành-phần của vũ-trụ vật-lý; hơn nữa, họ còn ngây-thơ coi vũ-trụ vật-lý là một *dữ-kiện*, nguyên-thủy (Husserl, op.cit.p.65), nghĩa là họ tưởng rằng trăm ngàn người đều nhìn thấy một vũ-trụ vật-lý như nhau. Thực ra kinh-nghiệm hằng ngày cho hay: hai người cùng bước chân tới Saigon lần thứ nhất,

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

một người Mỹ lịch-duyệt và một người thượng ở miền Kontum xuống; họ có thể cùng đi qua những đường phố như nhau, viếng cùng những công-sở như nhau: kết cục, mỗi người mang về nhà một hình-ảnh của Saigon, và đó là cái Saigon *duy-nhất* mà họ biết. Tất nhiên hai hình-ảnh về Saigon đó không giống nhau lắm: có những cái người Mỹ chú ý và ghi nhớ, thì người thượng lại không nhìn thấy (không nhìn thấy, không phải vì mắt không nhìn, nhưng vì ý-hướng họ không được khêu gợi vì họ không có khả-năng để nhận-thức cái đó), trái lại người Mỹ sẽ không nhận ra những cái mà người thượng nói về hình-ảnh của Saigon. Nguyên một thí dụ này đủ chứng-minh sự kiện tâm-lý là một tương-quan; nói cách khác, sự kiện tâm-lý là một ý-nghĩa, ý-nghĩa cho một ý-thức. Cho nên Husserl đã bạo dạn định-nghĩa: « Sự kiện tâm-lý là sự kiện trong đó không có sự khác biệt giữa xuất-hiện (apparaître) và hiện-hữu (être) » (Op.cit.p.83). Như thế, một lần nữa, ta thấy một đàng sự kiện vật-lý chỉ là nó, chỉ là thế mãi (en soi); trái lại sự kiện tâm-lý là ý-nghĩa, cho nên cũng một sự vật vật-lý có thể là hai ba ý-nghĩa khác nhau cho hai ba ý-thức khác nhau. Vì thế Husserl mới quả quyết: sự kiện tâm-lý chỉ là hiện-tượng, và khoa Tâm-lý-học phải xây trên Hiện-tượng-học. Kết luận về điểm thứ nhất này, chúng ta thấy rằng không những vũ-trụ vật-lý không phải là tất cả, nó còn là *không* đối với lãnh-vực tâm-linh; dầu có dữ-kiện vũ-trụ vật-lý, tôi vẫn chưa biết gì về phản-ứng của anh Ba và chị Hai trước khi họ thực sự giao-tiếp với dữ-kiện đó. Nói cách khác, không thể có vũ-trụ vật-lý tuyệt-đối, một vũ-trụ mà bất cứ ai cũng thấy như nhau: thành thử, như Husserl viết, chính vũ-trụ vật-lý cũng chỉ là tương-quan giữa vũ-trụ và một vũ-trụ-quan nào đó do một học-thuyết nào đó đề-xướng. Như vậy thuyết Duy-nhiên không thể đứng vững nữa, vì không những vũ-trụ vật-lý chưa phải là vũ-trụ tâm-lý, mà chính nó phải nhờ Hiện-tượng-học mới giải-nghĩa được dữ-kiện của nó.

Sau khi đã phân biệt chắc chắn giữa *bản-tính* của một sự vật vật-lý và *ý-nghĩa* của một hiện-tượng tâm-lý, các Hiện-tượng-gia đã phê-bình những phương-pháp của các nhóm Tâm-lý-học hiện-đại: Husserl đã phê-bình gay gắt phương-pháp cơ-giới của Wundt và phương-pháp thực-nghiệm nói chung; Merleau-Ponty phê-bình riêng phương-pháp nội-quan của nhóm Trực-giác. Husserl trách nhóm Wundt vì phế-bỏ phương-pháp nội-quan và chỉ dựa vào những học-viện và máy-móc để khám-nghiệm

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

những tâm-trạng con người (Op,cit,pp.71 và 78), « họ là những nhà khoa-học, sao họ không chịu hiểu điểm rất khoa-học này là, trong việc nghiên-cứu tâm-lý, sớm hay muộn họ phải đi tới những hiện-tượng tâm-lý, mà hiện-tượng tâm-lý không thể là một dữ-kiện do máy móc vạch cho xem, nhưng là một quan-niệm có trước sự thí-nghiệm và chỉ-huy cuộc nghiệm-sét của họ. » (Ibid.p.79). — Merleau-Ponty được coi là nhà Tâm-lý-học của « con người tại thế »; ông thường lên án chung cho Duy-trí và Duy-nghiệm, vì ông cho rằng hai phái này giống hệt nhau về cách giải-nghĩa tri-giác và tri-thức: cả hai cùng chia rẽ chủ-thể và đối-tượng làm hai thế-giới xa lạ nhau. Trái lại, như ông viết: « Tâm-lý-học và các triết-thuyết hiện-đại không còn trình bày một ý-thức *và* một vũ-trụ, ý-thức tôi *và* những ý-thức khác, như chúng ta thấy nơi các học-thuyết cổ-điển, nhưng trình bày một ý-thức bị ném trong vũ-trụ và bị vướng vào những ý-thức khác: ý-thức ta học được với vũ-trụ và với các ý-thức khác về chính mình nó.» (*Sens et non-sens*, p. 104). Như thế nghĩa là không một lúc nào ý-thức ta đã sinh-hoạt ngoài vũ-trụ và ngoài cộng-đồng các ý-thức khác, cho nên chúng ta không được theo phương-pháp giả-tạo của Tâm-lý-học cổ-truyền để *giải-nghĩa*, và *kết-luận*; chúng ta không giải-nghĩa, vì hiện-tượng tâm-lý không theo những định-luật nhân-quả tất-định như các hiện-tượng vật-lý; chúng ta không kết-luận, như nhóm Duy-trí, vì kết-luận không cho thấy sự kiện mà chỉ cho thấy những khả-hữu. Vậy chúng ta làm gì ? Thưa chúng ta triển-khai (expliciter), nghĩa là tìm lại những tâm-tình mà chúng ta thực sự *đã sống*. Chính nói đến *đã sống*, Merleau-Ponty đã cực lực phản-đối phương-pháp nội-quan của Bergson và tất cả các thứ nội-quan khác. Chúng ta nhớ: con người sâu-thẳm của Bergson chỉ là tồn-lực thuần-túy, nghĩa là sinh-hoạt hoàn toàn trong thời-gian thuần-túy, không sinh-hoạt trong không-gian. Hiện-tượng-học cho chủ-trương đó khá giống với con người duy tinh-thần của Descartes sống ngoài vũ-trụ. Cái lầm của Bergson là tưởng rằng chủ-thể suy-niệm có thể đồng hóa mình với đối-tượng, nghĩa là tri-thức có thể lan rộng bằng hữu-thể». (*Phénoménologie de la perception*, p.76). Thực ra nội-quan, hay trực-giác của Bergson rất nghèo nàn: khi *nhìn vào trong* tâm-khảm, ta chỉ thấy vài xao-xuyến, vài tâm-tình nhợt-nhạt không rõ là yêu hay là ghét; tóm lại, nội-quan không cho ta thấy chi hết. Muốn thấy những hiện-tượng tâm-lý chính-cống, ta phải tìm lại những cử-chỉ của ta trong những hoàn cảnh nhất định: khi đó ta không còn nghiên-cứu những tâm-trạng phổ-quát và trừu-tượng

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

nữa, nhưng là những phản-ứng của ta đối với những *cảnh-huống* và những *người* xung quanh ta: khi đó tôi không thấy tôi là một tinh-thần ngoại-vũ-trụ (acosmique) đang đi tìm vũ-trụ, nhưng tôi thấy tôi sinh hoạt trong vũ-trụ cùng *với* những người khác (Xem Merleau-Ponty, *Sens et non-sens* p.93-94).

Chúng ta vừa xem qua yếu-tính của những hiện-tượng tâm-lý và phương-pháp để đạt tới những hiện-tượng đó. Ta đã thấy hiện-tượng tâm-lý không phải là một bản-tính của vũ-trụ vật-lý, nhưng là một ý-nghĩa của sinh-hoạt ý-thức. Bản-tính của sự vật vật-lý bao giờ cũng có tính-chất nhất-thiết và tất-định, cho nên lửa thì nóng và khí thì nhẹ hơn nước. Trái lại ý-nghĩa là cái gì thuộc lãnh-vực tâm-linh; mà tâm-linh thì chủ-động và tự-do, cho nên thường ý-nghĩa chỉ xảy ra một lần mà thôi, không có thể lặp đi lặp lại như những hiện-tượng vật-lý. Vì thế, nói cho chắc, mỗi ngày biết bao lần tôi nhìn thấy me tôi, anh em tôi và các người khác: vậy mà tôi không thể nhìn me tôi hai lần như nhau, tôi không thể nhìn anh bạn học tôi hai lần như nhau. Mỗi lúc mỗi cho tôi biết thêm về tha-nhân: chính mỗi cái nhìn là một tra-vấn tôi đặt lên tha-nhân và kết-quả là mỗi cái nhìn đều cho tôi thấy và biết thêm về tha-nhân, cho nên cái nhìn sau không còn tuyệt-đối giống cái nhìn trước nữa. Những ý-nghĩa, những cái nhìn, những cử-chỉ: đó là tất cả sinh-hoạt tâm-lý. Tâm-lý-học phải giúp ta triển-khai những cử-chỉ, tức những thái-độ đó của ta. Hiện-tượng-học phế-bỏ phương-pháp thực-nghiệm của Wundt và Watson, và phế-bỏ phương-pháp nội-quan mơ-hồ của Bergson. Hiện-tượng-học có đưa ra phương-pháp nào không? Thưa có, và đó là *phương-pháp hiện-tượng-học*. Phương-pháp này tóm tắt trong hai chữ Giản-quy và Triển-khai (Réduction et Explications). Có thể coi đây là hai chuyển-động của cùng một hành-vi: Giản-quy hiện-tượng-học có mục-đích rứt ta ra khỏi thái-độ duy-nhiên, để ta nhận-thức ra những cảnh-huống mà ta thực sự *đã cảm nghiệm*, đã sống, cùng với những *ý-hướng* mà ta đã có khi sống những cảnh-huống đó. Khi đã tìm thấy những ý-hướng đó, chúng ta chỉ cần *triển-khai* chúng thì sẽ tìm ra những « vũ-trụ » tức đối-tượng mà chúng ta thực sự đã sống: chủ-thể và đối-tượng đã gắn liền lấy nhau trong kinh-nghiệm tri-giác và trở nên một thực-tại duy-nhất, như nước đựng trong bình và hình-thể chiếc bình cũng là một. Hình-thể cái bình là ý-hướng của ý-thức ta, nước trong bình là như vũ-trụ mà ta đã sống trong ý-thức

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

đó. Nhờ có sự tương-xứng đó giữa ý-hướng và đối-tượng mà ta đã sống, Hiện-tượng-học có thể tìm lại được những cảnh-huống con người ta đã sống, tìm lại bằng cách triển-khai những ý-hướng của con người.

Đến đây, tưởng cũng cần nhắc lại rằng Brentano gọi Tâm-lý-học của ông là Tâm-lý-học có quan-điểm thực-nghiệm; rồi Husserl cũng luôn luôn chủ-trương « tìm lại chính những sự vật » mà chúng ta đã thực sự sống (Zu den Sachen selbst), nghĩa là Husserl cũng chủ-trương thực-nghiệm. Nhưng thực-nghiệm của Husserl khác hẳn thực-nghiệm của Hume và của Watson: thực-nghiệm của Hume và Watson là thực-nghiệm *duy-nhiên*, thực-nghiệm của Husserl là thực-nghiệm *tâm-lý* tức thực-nghiệm của những ý-hướng mà chúng ta đã thực sự sống. Thí dụ phải tả một cơn giận, Hiện-tượng-gia không làm như hai phái Duy-trí và Duy-nghiệm. Duy-trí chỉ nhìn thấy cơn giận nơi chủ-thể, cho nên đó chỉ là một *sự giận*, một ý-tưởng về giận. Trái lại Hume hay Watson chỉ nhìn vào những chuyển động của thần-kinh và bắp-thịt cùng là những nội-hạch: giận đây chỉ còn là một hiện-tượng sinh-lý trần trụi, không có hẳn một ý-nghĩa là giận hay là tủi hay là chán. Nhà hiện-tượng-học coi giận là một thái-độ của con người tại thế: giận là một phản-ứng, một cử-chỉ; cho nên thay vì đi tìm yếu-tính của « giận » nơi những ý-tưởng hoặc nơi những giao-động của thần-kinh, nhà hiện-tượng-học tìm thẳng tới *ý-hướng của cử-chỉ giận*: đó là giận dữ chăng? là buồn giận chăng? là giận-dỗi chăng? là giận-hờn chăng? Nhìn vào những ý-hướng *giận*, ta thấy giận có yếu-tính là phản-đối hành-động của tha-nhân làm cho ta; nhưng mỗi thứ giận lại mang thêm một sắc-thái rõ-rệt. Giận ghét là khi ý-hướng ta nhắm thái-độ ác và cố-chấp của tha-nhân: cho nên giận-ghét là phản-đối với ngụ-ý là tuyệt-giao với tha-nhân, không thèm nói với nữa, vì nói cũng vô-ích. Còn giận-dỗi và giận hờn là khi ta phản-đối hành-vi của người thân yêu làm cho ta: ta vừa phản đối vừa như van-nài và hy-vọng thân-nhân sẽ « đền » cho ta bằng một cử-chỉ « chuộc tội ». Hiện-tượng-học và Tâm-lý-học mới đều chủ-trương con người sống trong vũ-trụ cách mật-thiết đến nỗi vũ-trụ không những là nơi tôi sống và còn là đối-tượng của tất cả cuộc sinh-hoạt tâm-lý của tôi. Vũ-trụ không còn là một cái gì xa lạ, nhưng vũ-trụ là chính thân-xác của tôi; tôi gắn liền với vũ-trụ gần như kiểu linh-hồn tôi gắn liền với thân-xác tôi. Chính trong ý đó, nhà Tâm-lý hiện-tượng-học không tìm giải-nghĩa, nhưng chỉ tìm triển-khai: sinh-hoạt bao giờ cũng đi trước,

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

chính trong khi sinh-hoạt (như khi tôi giận trên đây), tôi đã thích-ứng mình với môi-trường, tôi đã có cử-chỉ thích-nghi với sự phản-ứng cần-thiết cho hoàn-cảnh lúc đó. Tuy nhiên, khi đó, tức khi sinh-hoạt, tôi *là* cử-chỉ đó; tôi *là* sự thích-ứng đó, vì khi đó tôi sinh-hoạt mà thôi, *chưa tự ý-thức*. Thành thử, như thí dụ trên kia, thì khi sinh-hoạt mà gặp trường-hợp trái ý, *tôi đã là sự giận*; bây giờ, ngồi nghĩ lại và triển-khai, tôi biết tôi đã giận như thế, tuy nhiên bây giờ sự giận chỉ còn là một ý-tưởng mà thôi, không còn là một cử-chỉ sinh-hoạt nữa. Mấy nhận xét nầy, coi tầm thường, nhưng thực sự rất quan-trọng: chính vì không nhận ra điều đó, cho nên tâm-lý-học cổ-truyền đã trải bao năm mà không tìm ra lối thoát cho tình-trạng lưỡng nan của Duy-trí và Duy-nghiệm. Phải nhờ Hiện-tượng-học mới chấm dứt được những mâu-thuẫn giữa hai phái đó, vì Hiện-tượng-học chủ-trương con người là hồn-xác, tâm-vật nhất-thể: chủ-trương này được đề cao trong sự định-nghĩa con người là hữu-thể tại-thế (être-au-monde)

Có lẽ chúng tôi cần trình bày thêm chút nữa về Phương-pháp hiện-tượng-học. Chúng tôi xin lấy một kiểu so sánh để trình-bày cho dễ. Hiện-tượng-học dạy ý-thức bao giờ cũng có đối-tượng, cho nên ý-thức luôn luôn phải là ý-thức về một môn gì; đồng thời đối-tượng không phải là một tuyệt-đối, một đối-tượng không cho ý-thức nào nhất-định hết. Đối-tượng bao giờ cũng là đối-tượng cho một ý-thức nào đó. Như vậy Hiện-tượng-học giúp ta tìm lại vũ-trụ (tức những hoàn cảnh) ta đã sống thực. Công việc này tiến diễn như sau :

a) Khi ta sinh-hoạt, ta đã có những cử-chỉ này cử-chỉ kia; nói đúng hơn ta đã *là* những cử-chỉ đó. Đó là lúc ta bị gắn liền với vũ-trụ, cho nên chưa đủ phản-tỉnh để tự ý-thức về mình; tuy nhiên tất cả những gì ta biết về vũ-trụ, đều bắt nguồn nơi ý-thức vô-quan-điểm này (conscience non-positionnelle ou conscience immédiate).

b) Bây giờ ta muốn tìm lại nguyên hình cái ý-hướng mà ta đã có khi sinh-hoạt đó: muốn triển-khai đúng nguyên-hình đó, ta phải làm như người thợ chụp ảnh. Ta cần phải vào trong phòng tối (đó là Giản-quy hiện-tượng-học, tức « đặt vũ-trụ vào trong ngoặc đơn »), đừng cho ánh sáng giọi vào tấm phim chụp mà ta đã chụp lấy vũ-trụ lúc ta sinh-hoạt ở giai-đoạn a) trên này. Nhà nhiếp ảnh chỉ được mở ống kính một lần khi chụp-

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

lấy đối-tượng thôi, nay muốn triển-khai (développer) tấm ảnh, cần phải tránh ánh sáng, cũng thế, nhà hiện-tượng-học chỉ được phép mở ống kính ý-thức lúc sinh-hoạt, tức lúc sống những cử-chỉ thực sự của những hoàn-cảnh trước đây mà thôi, cho nên khi triển-khai thì không được biết một vũ-trụ nào khác ngoài cái vũ-trụ mà thực sự mình đã nhắm trong khi sinh-hoạt. Triển-khai cho đúng, chúng ta sẽ tìm lại được đúng những tâm-trạng thực sự đã sống của ta. Và thế là thể-hiện được tôn-chỉ của Husserl: *Zu den Sachen selbst* nghĩa là tìm lại chính những sự vật ta đã nhắm.

Husserl mới chỉ phác họa phương-pháp hiện-tượng-học cho Tâm-lý-học thôi, ông chưa viết gì dứt khoát về Tâm-lý-học. Nhưng các nhà Hiện-tượng-học sau này đã nối tiếp công việc đó và một khoa Tâm-lý hiện-tượng-học đã thành hình tự vài chục năm nay. Như Husserl đã viết, mỗi hiện-tượng tâm-lý đều là một tương-quan giữa ý-thức và một hoàn-cảnh làm đối-tượng, cho nên muốn biết đích-xác những tâm-trạng đó thì chỉ cần ra cơ-cấu (structures) của mỗi hình-thái của ý-thức, tức mỗi loại ý-hướng khác nhau. Tóm lại chỉ cần tìm ra yếu-tính của những ý-thức tri-giác, ý-thức tưởng-tượng, ý-thức hoai-niệm, ý-thức cảm-xúc v.v... Sartre đã dùng hiện-tượng-học để triển-khai công-việc Tưởng-tượng của con người (Xem *L'imagination*, PUF 1936 và *L'imaginaire*, Gallimard 1940), — Merleau-Ponty đã dùng Hiện-tượng-học để triển-khai công-việc tri-giác (Xem Phénoménologie de la perception, Gallimard 1954), — P. Ricœur đã dùng Hiện-tượng-học để nghiên-cứu về Ý-muốn (Xem *Philosophie de la volonté*, Aubier 1950), — G. Gusdorf đã theo quan-điểm Hiện-tượng-học để trình bày một quan-niệm nhân-vị về Trí-nhớ (Xem *Mémoire et Personne*, 2 viol., PUF 1951).

***

Nhìn lại quảng đường đã đi qua của Tâm-lý-học, chúng ta nhận thấy khoa này đã nằm trong tình-trạng duy-lý quá lâu; rồi Tâm-lý-học cổ-điển, đứa con lai Duy-trí và Duy-nghiệm, đã sống « cầm cung » trong các Đại-Học, không biết chi đến thực-trạng của sinh-hoạt xã-hội, người ta đã lấy những ý-tưởng để sửa-chữa những ý-tưởng, nhưng chung quy Tâm-lý-học cổ-điển không màng chi đến cuộc sống tâm-lý thực-sự của con người, mà chỉ tranh-luận nhau về những cách « giải nghĩa » mà thôi. Kịp đến những khuynh-hướng hiện-đại, thì những nỗ lực và những thành-quả

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

đáng kể mới thực-tế xây-dựng cho khoa Tâm-lý-học. Mặc dầu những khuyết-điểm của nó, thuyết Tâm-cử-học của Watson đã mang lại cho Tâm-lý-học một đóng góp quan-trọng: đó là quan-niệm *môi-trường*. Con người không sống trong trừu-tượng, ngoài vũ-trụ như trong Tâm-lý-học cổ-điển nữa, nhưng sống *trong hoàn-cảnh nhất-định*; cá sống trong nước thế nào, thì con người cũng sống trong môi-trường như vậy. Thành thử, mặc dầu không công-nhận chủ-trương của Watson, nhưng Tâm-lý-học ngày nay không thể không truy-nhận giá-trị của quan-niệm môi-trường: Môi-trường cũng mật-thiết với ta gần bằng thân-thể của ta; hiểu được môi-trường là một điều-kiện để tìm hiểu con người tâm-lý. — Tâm-hình-học đã đề cao quan-niệm *hình-thể*, hình-ảnh và nền-ảnh. Đó cũng là một điểm vô cùng quan-trọng, và giúp Tâm-lý-học không ít. Chính quan-niệm hình-thể giúp chúng ta hiểu tại sao chúng ta có những ảo-giác, tại sao chúng ta nhìn sai, tại sao chúng ta liên-tưởng. Nhờ vào quan-niệm hình-thể, chúng ta nhận thấy rằng ảo-giác cũng chính là một tri-giác: thí dụ như ảo-giác Muller-Lyer (hai đoạn bằng nhau, có thêm râu quặp vào và râu vảnh ra), tâm-lý-học cổ-điển giải rằng: ta nhìn (cảm-giác) đúng, nhưng ta đoán sai (sai vì có sự phán đoán can-thiệp); trái lại chúng ta thấy rằng: ta đoán đúng (và biết đúng) nhưng lại nhìn sai (vì ta nhìn thấy hai đoạn kia không bằng nhau). Thực ra, như Merleau-Ponty nói nhiều lần, không thể nói hai đoạn kia bằng nhau hay không bằng nhau; khi chúng không có râu, nghĩa là khi chúng chỉ là hai đoạn, thì chúng bằng nhau (và chúng ta có thể so sánh hai cái giống nhau), trái lại khi thêm hai thứ râu vào, thì chúng là hai hình-thể hoàn toàn khác nhau, không thể so sánh về phương-diện dài ngắn với nhau nữa: ta không có quyền *trừu-tượng* những râu của chúng đi để rồi chỉ xét chúng như thể là không râu. Về những trường hợp nhìn sai cũng vậy: nhìn sai cũng đã là nhìn đúng một cách nào đó, rồi phải có phản-tỉnh và so-sánh thì ta mới biết rằng ta đã nhìn sai. — Trực-giác-học, tuy không mang lại một đóng góp nào cụ-thể, nhưng chí-hướng muốn đạt đúng sự vật của Bergson đã được các nhà Hiện-tượng-học thực-hiện: ta không thể nhảy vào nội-tâm sự vật như Bergson đã tưởng (và nếu ta nhảy vào nội-tâm ta hay nội-tâm sự vật được, thì kết quả sẽ tai hại, vì ta sẽ chẳng biết chi về môi-trường và cử-chỉ là thái-độ của ta phản-ứng lại môi-trường. Con người của Bergson không hề biết đến môi-trường). Ta không rút lui vào nội-tâm, cũng không nhảy vào nội-tâm sự vật, nhưng

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

ta cố gắng tìm lại cái ta đã sống-động nơi những cảnh-huống của đời. Nói thế nghĩa là Tâm-lý hiện-tượng-học được coi là đã biết lợi dụng tất cả những đóng góp giá-trị của các nhóm khác. Hơn nữa, Hiện-tượng-học đã tìm ra *ý-hướng* và phương-pháp để triển-khai những ý-hướng đó hòng đưa lại cho các sinh hoạt tâm-lý cái đặc-tính của chúng là: sống cái *ý-nghĩa* của hoàn-cảnh tức môi-trường mà ta đã bị đặt vào.

Nhìn vào sự phát-triển đẹp đẽ của Tâm-lý hiện-tượng-học cùng là sự phát-triển của các khoa-học nhân-bản dưới sự thúc đẩy của Hiện-tượng-học (coi cuốn *La Phénoménologie* của Lyotard, PUF 1956, phần II tự trang 47 đến 121), chúng ta phải nhận rằng Tâm-lý hiện-tượng-học là bước tiến cuối cùng của khoa Tâm-lý-học. Rồi đây khoa Tâm-lý học còn phải tiến thêm mãi, phải vượt qua giai-đoạn Hiện-tượng học ngày nay; nhưng nó không thể trở lại sau lưng được nữa. Nó chỉ có thể cứ theo hướng này mà tiến lên. Sở dĩ viết như thế, vì theo sự chúng tôi biết, một nhóm Tâm-lý-gia đang bắt đầu xây dựng một nền Tâm-lý thực-nghiệm mới: chúng tôi có ý nói nhóm của Giáo-sư *P. Fraisse* (Sorbonne). Nhóm này chủ-trương loại sách tâm-lý-học « Le Psychologue)» của nhà xuất bản PUF. Họ đã cho ra được mươi cuốn về loại này. P. Fraisse đứng chủ-trương. Chính P. Fraisse đã cho xuất bản cuốn *Manuel pratique de Psychologie expérimentale*, PUF 1956: mở đầu cuốn sách này, tác-giả đã viết một bài Nhập-đề dài 40 trang để « bênh-vực Phương-pháp thực-nghiệm của Tâm-lý-học » (đó là nguyên-văn đầu-đề của bài Nhập-đề). Nhìn kỹ bài Nhập-đề này, người ta thấy tác-giả khước-từ những phương-pháp quá đơn-giản của Watson (p. 32-33), và ông hay dùng những kiểu nói của Hiện-tượng-học. Thí-dụ những câu: « Tương-quan giữa môi-trường và phản-ứng chỉ có thể xét theo phương-diện *ý-nghĩa*... *Ý-nghĩa* của cử-chỉ trở nên hiện-lộ đối với một tâm-lý-gia sành nghề » (p.33). Rồi xa hơn một chút, tác giả viết: « Nhà Tâm-lý-học phải cố-gắng tinh-luyện những phương-pháp nghiệm xét của mình hòng có thể nhận ra những *ý-nghĩa* của mỗi cử-chỉ của đương-sự... » (p.34). Tóm lại, chúng ta luôn luôn vấp phải chữ *ý-nghĩa* là danh-từ chuyên-môn của Hiện-tượng-học. Nếu hiểu Thực-nghiệm theo nghĩa Hume hay Watson, thì làm gì có chỗ cho *ý-nghĩa* ? Vì ý-nghĩa chỉ là ý-nghĩa cho một ý-thức; mà làm gì có ý-thức trong thuyết Watson ?

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Cho nên chúng ta có thể tin tưởng rằng tự nay mà đi không còn có sự lẫn lộn giữa hiện-tượng vật-lý và hiện-tượng tâm-lý nữa, không còn ai lẫn lộn bản-tính và ý-nghĩa nữa. Và mặc dầu Tâm-lý-học thực-nghiệm kiểu P. Fraisse có mục-tiêu thực-hành (điều-tra, hướng-nghiệp v.v...), nghĩa là phần nào lấy lại công việc của Tâm-lý-học khách quan, nhưng nhóm P. Fraisse đã không coi rẻ *ý-nghĩa* của những cử-chỉ ; trái lại ông đã nắm chắc lấy ý-nghĩa và coi đó là linh-hồn của hành-vi tâm-lý. Tâm-lý-học của các Phòng thí-nghiệm là một môn cần-thiết cho sinh-hoạt con người: nó giúp ta biết tha-nhân, và giúp tha nhân tự biết mình. Trước đây, với những ảo-mộng điên-cuồng của Watson, nó đã đi lạc hướng, thì nay, với những Tâm-lý-gia như D. Lagache, H. Wallon, P. Fraisse v.v..., khoa Tâm-lý-học thực-nghiệm có thể nhờ vào những soi sáng của Hiện-tượng học để tiến lên rất xa, đồng thời xúc tiến toàn-thể khoa Tâm-lý-học nhân-bản.

TRẦN THÁI ĐỈNH

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Siêu hình học đi đến đâu ?

LÊ-TÔN-NGHIÊM

Thoạt nhìn Siêu hình học hiện ra như một môn học rất hàm hồ: vừa có vẻ trang trọng, vừa có vẻ lố-bịch, đáng phì cười. Vì nói đến Siêu-hình là nói tới một vấn đề và một môn học xem ra rất nghiêm-nghị. Cảm tưởng ấy là cảm tưởng hời hợt của những nhà trí thức vừa vừa hay của những cậu học sinh đệ Nhị đang chuẩn bị lên ban Tú tài ban C. Với họ Siêu-hình học hiện ra như một môn học cao siêu, khúc mắc, nhưng đầy sức quyến-rũ. Chính danh từ « *Siêu* hình » trong tiếng Việt cũng đã nói lên phần nào đặc tính của khoa này. Muốn nhại ai, các bạn thanh-niên thường nói đùa rằng: anh ấy có vẻ « *Siêu* » lắm ! Ngoài ra, với kinh nghiệm của nghề nghiệp, chắc các người đảm nhận dạy Siêu-hình học cũng thường được nghe các bạn đồng-nghiệp chế riễu với một thái-độ thầy thán phục rằng: Siêu hình học dầu sao cũng là một môn rất khó dạy, rất khô khan, trừu tượng, khó lòng cho Sinh-viên khỏi bị ru ngủ. Hay phải ngụp lặn lâu ngày trong thế-giới trừu-tượng mới trông dạy Siêu-hình cho có kết-quả...

Nhưng nếu đi sâu vào chi tiết hơn chút nữa, nghĩa là khi phải đề cập tới chính nội dung hay một vài chi tiết chuyên biệt của Siêu-hình thì cảm tưởng đầu tiên kia sẽ hình như biến hẳn. Đến đây, thay vì thán phục và tôn trọng, người ta lại bắt đầu đâm ra nghi ngờ giá trị của môn này, hoặc là người ta lãnh đạm thông qua, hoặc là khinh-bỉ, chế riễu. Thực vậy, ngay những danh-từ thường được dùng trong Siêu-hình học đã là những danh từ xa lạ, kỳ khôi; nghe chúng, người ta có cảm tưởng như nghe những tiếng nói của một thế-giới nào xa xăm, không phải thế giới quen thuộc của loài người. Hơn nữa chính những vấn đề được đề cập tới và cả cách thức bàn luận cũng đầy vẻ trừu-tượng, mơ hồ, mây gió... (brumeux! là danh từ người Pháp thường tặng cho các nhà Siêu-hình!). Mỗi cuộc đối thoại với nhà Siêu-hình nào bắt cứ đều có thể gọi là một *Đối thoại giữa những người Điếc với nhau*. Chính vì thế Siêu-hình học mới gây ra bao chán nản và

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

lãnh đạm cả nơi người thường dân vô học cũng như nơi người trí thức và chính những Đại Triết-gia. Thái-độ bột phát của thường dân ở trường hợp này lập tức là lên án Siêu-hình học một cách không lý sự rằng: « Dĩ thực vi tiên ! » mới vực được *đạo* (theo nghĩa tục) » (Hay Primum vivere, deinde philosophari!) Thalès, trong khi đang suy niệm những gì « cao siêu », bỗng nhiên rơi tòm xuống giếng. Cô nữ-hầu của ông mỉa mai, chế riễu ông. Aristophane đã trình bầy nhà Hiền triết Hi-lạp Socrate như một « con người trên Mây » (homme des Nuées!) hay một kẻ « mơ màng vớ vẩn » (un rêveur plus ou moins inoffensif!). Thái-độ Voltaire đối với Siêu-hình học còn rõ rệt hơn nữa; thái độ ấy đã thể hiện ra ngay trong câu ông định-nghĩa Siêu-hình rằng: « Khi một thính giả hay độc giả không còn hiểu chi nữa, thì đó chính là Triết-học; » rồi: « người ta đi đến Siêu-hình học là khi nào người nói không còn hiểu được chính mình là gì nữa! ». Các nhà tư tưởng danh tiếng cũng không thể tha thứ cho Siêu-hình, thí dụ các nhà Nhân bản học thời Phục hưng và những người tiếp tục tinh thần của họ đã lên án danh từ Siêu-hình học do Kinh viện học chế tạo ra. Họ gọi lối tư-tưởng ấy là « một lối cãi vã rỗng tuyếch » (logomachie creuse); nên theo họ, Siêu-hình học đã trở nên đồng nghĩa với « phi lý » (absurde) và « tối om » (abstrus)... Hobbes chủ trương rằng: các nhà chú giải Aristote đã lầm trong khi họ chọn những « quyển sách đi theo sau những quyển bàn về Vật-lý » làm những sách bàn về « môn học những gì *Siêu hình* ». Rồi ông còn dành toàn cả chương 46, phần IV trong quyển Léviathan để chế nhạo môn Triết-học vô ích và tối tăm ấy. Spinoza gọi Siêu-hình học là môn triết học phản khoa học. Chính Kant cũng đã lên án Siêu-hình học. Nhưng trong số các người phản đối Siêu-hình A. Comte là một đại-diện lớn nhất. Theo nhà sáng lập thuyết Duy-kiện, Siêu-hình học chỉ là một lối tư tưởng *trung gian* giữa tư tưởng tôn giáo và tư tưởng khoa học thực-nghiệm. Ngụ ý tiếng trung gian ở đây là mơ hồ, không có gì rõ rệt, xác đáng. Vì theo Comte, những đặc tính của Siêu-hình là ***Hữu thể học*** và lối dùng những *trừu tượng* và *giảng nghĩa hư-tự* (explications verbales!) Vì thế trong Sử-quan của ông Siêu-hình học cũng như Tôn-giáo là những thời-kỳ đã phải mai một hẳn, để nhường chỗ cho Khoa-học thăng tiến.

Nhưng kết tinh được cả thái độ ác cảm trên đây đối với Siêu-hình học, có lẽ không gì lý thú bằng câu chuyện ly kỳ theo đó, người ta thường so sánh Siêu-hình học với một *căn phòng đen tối dầy đặc* trong đó có thả *một*

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

con mèo đen nghịt. Bây giờ đố ai tìm ra con mèo. Trước sự thất bại của nhiều người, một cá nhân giơ tay chơi cuộc và tự phụ sẽ bắt cho được con mèo đó. Người ấy chính là nhà Siêu-hình học khi họ tự phụ tìm ra được đối tượng cho môn học của họ... Thực là mỉa mai hết chỗ nói! Nhưng câu chuyện ấy đặc sắc hơn nữa chính vì có lẽ nó chỉ là một lối diễn tả cụ thể và hết sức bình dân câu nói thời danh của Hegel, khi ông muốn định nghĩa Tuyệt đối được coi như đối tượng khảo cứu cho Siêu hình học, vì, ông nói: « trong đó mọi con *Bò Cái* con nào cũng xam xám cả » (où toutes les vaches sont grises). Chính cũng vì tính cách vô vị lố bịch ấy mà các nhà chủ trương Mác-xít mới muốn thủ tiêu những « cái lỗ miệng vô ích » (bouches inutiles!) ấy đi. Vì với họ Siêu-hình học chỉ là sản phẩm của một tâm trạng trưởng giả, ăn bám lỗi thời...

Thái-độ trên đây chắc chắn cũng có phần hợp lý đối với một số Siêu-hình học nào đó với những quá trớn của chúng. Nhưng dầu sao, thái độ ấy đồng thời còn lên án một khía cạnh khác của Siêu-hình học, vì bao giờ Siêu-hình học cũng tự phụ *giảng nghĩa được toàn diện thực tại* (explication totale du réel). Tượng trưng cho tinh thần táo bạo ấy có lẽ chính là câu nói của Aristote khi ông định nghĩa Siêu hình học là một khoa « bao hàm việc hiểu biết những gì thuộc Thần-minh cũng như hiểu biết những nguyên-tắc của các môn học và của hoạt động trong con người » (Lalande). Hơn cả thái độ lố bịch, vớ vẩn và trừu-tượng trên đây, thái-độ táo bạo này còn gây ra những phản ứng và công kích kịch-liệt, đến nỗi lắm khi nhân loại như biểu đồng tình với nhau để giơ chân đạp đổ nền tảng. Trước những phản ứng ấy Siêu-hình học hình như luôn luôn bị đe dọa, bị ngờ vực. Dilthey đã viết trong Introduction aux sciences humaines: « Giá trị Siêu-hình học là một giá trị bấp bênh, mong manh nhất trong Triết-học, cũng như Triết-học là môn học bị đe dọa nhất trong nền văn hóa của một dân tộc ». P. Thévenaz một nhà tư tưởng Tin lành Thụy-sĩ cũng đã nhận xét tương tự như thế. Ông viết: « Khi một nền văn minh bị sụp đổ thì cái gì sẽ bị lật đổ trước hết? Có lẽ Triết học sẽ bị tiêu diệt trước. Tại sao thế? Vì trong số các khoa học xuất phát do trí khôn con người, Triết học là một điểm ẻo lả, yếu ớt nhất. Thực vậy, Triết-học luôn luôn bị đe dọa, luôn luôn bị ngờ vực; giá trị và lý do tồn tại của nó vì thế cũng bị lật đổ. Số kiếp của Triết-học là số kiếp phải tranh đấu liên-miên mới hy vọng sống còn được.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Nhưng nếu Triết-lý bị sụp đổ thời ngành nào trong đó sẽ bị lật đổ trước hết? Ta phải nói ngay rằng: chính là Siêu-hình học ». (Xem bài Méthaphysique et Destinée humaine trong Tập san: L'homme Métaphysique et Transcendance. trg. 31).

Nhưng có lẽ tất cả những người thóa mạ Siêu-hình học một cách hỗ lốn như trên đây vừa trình bày, hết thảy họ đều *phán đoán nó tự bên ngoài*. Vì hoặc là họ chỉ căn cứ trên những chuẩn đích thực dụng trực tiếp, hoặc là họ lại nhận định duy có những lố bịch vớ vẩn của một số những nền Siêu hình học giả tạo, hoặc hơn nữa họ theo tinh thần hư vô quá trớn, tức là không còn công nhận một cái gì có giá trị dưới mắt họ nữa.

Trái lại, trong công cuộc suy niệm Siêu-hình một cái gì cốt yếu sâu xa xuất hiện ra rất rõ rệt; Siêu hình ấy mới là một Siêu-hình thực thụ. Nhưng làm thế nào tìm ra được nguồn suối của Siêu hình ấy bây giờ? Điều kiện quan rọng nhất là không được câu nệ vào một thiên kiến nào cả.

Vậy nói một cách tổng quát, *Siêu hình học phải là một môn học giúp con người tìm lại được chính nguồn gốc của mình*. Căn bản Siêu hình ấy là một nền tảng sâu xa và thầm kín nhất không một thái độ lên án và thóa mạ nào có thể xuyên tới được. Đến nỗi chính những người phản đối Siêu hình học hơn hết như Kant và Comte sau cùng lại tôn thờ nó một cách vô thức hay ít ra một cách gián tiếp. Masson-Oursel đã chú ý tới sự kiện ấy khi ông viết: « Kant đối thủ của Siêu hình học, chính trong khi ông phản đối thời ông đã minh chứng sự cần thiết của nó ». Rồi Comte trong khi chủ trương: « Cái gì cũng tương đối cả, chỉ có cái đó là tuyệt đối ». (Tout est relatif, il n'y a que cela d'absolu) (Thơ gửi cho Eichtal). Nghĩa là theo Comte, chỉ có tương đối toàn diện mới là tuyệt đối, còn tuyệt đối thực sự lại là chuyện mơ hồ do Siêu-hình học bày đặt ra. Nhưng nói là tương đối toàn diện mới chính là tuyệt đối như Comte chủ trương thời vô tình Comte đã công nhận một Siêu-hình nào rồi. Sau khi nhận định như thế, Masson-Oursel mới kết luận rằng: « Như thế, với cả hai người khinh miệt Siêu-hình học, một ông (Kant) lại công nhận nó một cách rất tự nhiên vì theo ông nó gắn liền với tác động tư tưởng; còn ông kia (Comte) lại thú nhận: tương đối tham dự vào tuyệt đối » (Ainsi, de ces contempleurs de la métaphysique, l'un la reconnaît spontanément inhérente à l'acte de penser; l'autre avoue que le relatif participe à l'absolu) (Le fait métaphysique. PUF. 1941, trg, V, VI.)

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

SIÊU-HÌNH HỌC KHÔNG HỆ-THỐNG

Như thế đủ biết Siêu-hình học là một khuynh hướng rất tự nhiên trong con người. Kant gọi là « Naturanlage » cái gì *gắn liền với bản tính con người*. Schopenhauer còn nhấn mạnh về sự cần thiết của Siêu-hình học hơn nữa. Thay vì coi Siêu-hình học là một khuynh hướng như Kant, ông còn gọi Siêu-hình là một *nhu cầu* (Bedürfniss einer Metaphysik: besoin d'une métaphysique). Theo ông Siêu hình học là một thái độ bỡ ngỡ về chính sự hiện hữu của mình, hay là ý chí ham sống và phản tỉnh. Ông đã tóm tắt nhu cầu Siêu hình ấy vào một câu bất hủ sau đây: « Ngoài con người không một sinh vật nào biết *bỡ ngỡ* về sự hiện hữu của mình cả. Vì với mọi loài vật, hiện hữu là một sự kiện hiển nhiên quá, đến nỗi như chúng không còn thèm lưu ý tới nữa. Quả vậy, nơi các thú vật, ta có thể nhận ngay ra sự khôn ngoan của Thiên nhiên xuất hiện như nói thẳng với ta trong đôi mắt điềm nhiên của loài vật. Nơi chúng, ý chí và trí khôn chưa tách biệt nhau đủ để chúng có thể bỡ ngỡ đối với nhau khi nhìn nhau đối diện...

Nhưng chỉ khi nào « ý chí ham sống (der Wille zum Leben) được biểu diễn (...). Lúc ấy mới là lúc nguyên lý ấy lần đầu tiên đạt tới tình trạng *phản tỉnh* (zum ersten Male zur Besinnung) tức là cùng với lý trí xuất hiện nơi con người. Và lúc ấy con người (sinh vật) mới biết bỡ ngỡ về chính những công việc của mình và tự hỏi chính mình là gì?

Đồng thời với sự suy nghĩ, phản tỉnh và thái độ bỡ ngỡ cùng xuất hiện nơi con người một nhu cầu mà chỉ duy có họ nhận định ra được: đó là *nhu cầu Siêu hình*. Vậy con người là một *sinh vật Siêu hình* » (animal metaphysicum). (Xem Welt als Wille und Vorstellung. Bd.2, kap. 17)

Nói tóm lại, hoặc dưới hình thức « khuynh hướng tự nhiên », hoặc dưới hình thức « nhu cầu », Siêu-hình học sau cùng vẫn còn là một « sự kiện » (*le* fait métaphysique); gọi Siêu-hình học là một *sự kiện* để phân biệt với « môn học » hay « khoa học » về Siêu-hình học (*La* métaphysique) (theo lối phân biệt của Masson-Oursel). Một đàng là thực tại bột phát tự nhiên; một đàng là tri thức đã tổ chức thành hệ thống. Lối phân biệt này giúp ta nhận định ra được tính cách trường cửu của Siêu hình học, vì bao nhiêu hệ thống cũng sẽ qua đi, nhưng ở đầu Lịch-sử và có lẽ cuối cùng Lịch sử, sự kiện Siêu hình học đã tồn tại và sẽ tồn tại mãi mãi. Mỗi khi đi vào con đường khô khan của tri thức, con người và loài người bó buộc phải trở về

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

nguồn suối (Ursprung) ấy... Do đó ta còn nhận ra được một sự kiện khác đi kèm theo, tức là những vấn đề và có lẽ tất cả các vấn đề cốt yếu của Siêu hình học đã được đặt ngay tự nguyên thủy của Lịch sử loài người nói chung và của lịch sử mỗi cá nhân. Nên Siêu hình học sẽ lạc lõng bao lâu chưa tìm lại được giá trị của những câu hỏi Siêu hình sơ khởi đó. Vì vậy Gusdorf đã viết một cách chí lý rằng: « Nếu nhiều người đã có thể coi Siêu-hình học là một lối chơi chữ mơ hồ và lỗi thời của trí khôn, chính là vì nhiều phen Siêu hình học đã đánh mất ý nghĩa thực thụ của ý hướng của nó rồi » (sd. trg. 61). Cho nên nói chung, Siêu hình học là một sức mạnh phát nguyên do chính bản tính con người. Theo viễn tượng ấy, *sự kiện Shh.* sẽ đối lập với tất cả những gì đã trở thành hệ thống Siêu hình học, tức là *khoa học Siêu hình.* Quan niệm ấy cần được nhấn mạnh ngay ở đây. Nó rất bao la và vì thế cũng xem ra mơ hồ. Nhưng có lẽ chính đó là điểm sẽ giúp ta đạt tới được « phản tỉnh Siêu hình học » theo danh từ « Conversion métaphysique » của Gusdorf. (sd. trg. 7). Trong lịch sử triết học Âu châu sự kiện Siêu hình, như đã bị quên hẳn. Tình trạng ấy do ảnh hưởng quyết liệt của Socrate đã gây ra. Cách mạng của ông đã quá hùng mạnh nên đã gỳm ý thức triết học trong một giới hạn lịch sử và địa dư chật hẹp. Điều đó chính Gusdorf cũng đã nhận ra và trình bầy một cách khúc chiết, táo bạo. Ông gọi « Socrate là con người đã thủ tiêu ý thức Thần-thoại, và là người sáng lập ra Lý trí » (le liquidateur de la conscience mythique et le fondateur de la raison) (Xem Mythe et Métaphysique). Quả vậy, đối với lịch sử tư tưởng Âu châu, Socrate đã thể hiện ra như một khúc ngoẹo quan trọng. Tất cả mọi luồng tư tưởng đều phải quy hướng vào trung tâm ấy. Bên trên thế kỷ 6 trước TL. tức là bên trên Thalès de Milet không còn một Triết gia nào khác. Chính Thalès cũng phải lấy Socrate làm trọng tâm, nên người ta thường đặt ông vào số những triết gia *Tiền-Socrate.* Hơn nữa, bên ngoài Hi-lạp, không còn văn minh nào có Triết-học. Điều này mãi tới Hegel người ta còn tin tưởng như thế. Rồi với các Giáo-sư và những nhà tư tưởng, Siêu hình học phải là một « sự suy nghĩ theo cách thức của Socrate » (réflexion de type socratique). Nhưng ai nói tới Socrate tức là nói tới Triết-học hay Siêu hình học theo lý trí thuần túy. Những dữ kiện ấy hợp lại kết thành cái mà xưa nay người ta thường ca tụng là « Phép lạ Hi lạp!)» Ngày nay đi song song với ý thức không gian và thời gian mở rộng, tất nhiên những dữ kiện ấy biến thái tận rễ. Đây ta nghe chính những câu hỏi bỡ ngỡ dồn dập của nhà Giáo sư Strasbourg: « Vậy trước thế kỷ 6

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

và bên ngoài đô thị Milet không có gì xảy ra sao? »... « Và ở những thế kỷ hừng đông của lịch-sử nhân loại đã vắng bóng Triết-gia sao? » Nếu thế, xã-hội Hi lạp cổ điển quê hương đầu tiên của Tiết-học chỉ là một hẻm nhỏ xíu trên bản đồ văn hóa thế giới thôi ».

Hơn nữa, đây là điểm quan trọng trực tiếp đối với vấn đề của chúng ta. Vì nếu chỉ hạn hẹp mọi kiến thức của loài người vào có lối suy nghĩ của Socrate mà thôi thời Siêu hình học đã loại ra ngoài những yếu tố không sao loại nổi: tức là hy sinh lãnh vực *Thần thoại.* Lối tư tưởng này đã và còn đang chi phối một phần đa số lịch sử nhân loại và một diện tích địa dư khá lớn của hoàn cầu. Ngoài ra, những nền Siêu hình học Âu châu tự phụ mình hoàn toàn độc lập cũng là một chuyện lầm lỗ bịch. Vì thực sự, những tư-tưởng ấy đã chịu ảnh hưởng của những truyền thống Đông-phương không những ở nguyên thủy mà còn suốt cả dòng lịch-sử của chúng nữa. Hay chính lối suy tư theo kiểu Socrate cũng bị chi phối do những yếu-tố của *sức sống tinh thần* nói chung. Những yếu-tố ấy chính là những tôn giáo khác nhau, hay thuật khổ tu, huyền niệm, thần bí học... Sau cùng ngay những Đại Triết-gia « tôn thờ Lý-trí » (theo kiểu nói của Masson-Oursel)như Descartes, Spinoza, Kant, Comte và Leibniz cũng vẫn chịu ảnh hưởng của những luồng tư tưởng rất phức tạp, không có tính cách thuần lý. (Xem rải rắc cả trang 7, Tr. de Méta. của Gusdorf).

Mục đích của những trưng dẫn trên đây là để nhận định và đề nghị ra một hướng đi rộng rãi hơn cho Siêu hình học nếu siêu hình học không muốn chết yểu trong bầu không khí thuần lý ngạt thở của nó và do đó trở nên đối tượng khinh rẻ và thóa mạ cho nhiều người như đã thấy trên kia. Vậy một Siêu hình học mở rộng phải có thể bao hàm được tất cả những căn bản ta sẽ gọi là« Tiền luận » (prélogique) và « Ngoại lý » (irrationnel hay a-rationnel) mà E. Bréhier đã nhắc tới trong bài Tựa cho cuốn La philosophie en Orient của Masson-Oursel (fascicule supplémentaire: Histoire de la philosophie). Trước khi đi sâu vào vấn đề chúng ta nên ý thức ngay rằng: quan niệm Siêu hình học mở rộng này sẽ gây ra một cơn *khủng hoảng* lớn lao, mà những ảnh hưởng và hậu quả của nó không biết sẽ đi tới đâu ? Giáo-sư J. Wahl đã ý thức được rõ rệt tình trạng ấy trong khi ông nói tới một « Yếu-luận Siêu hình học có tính cách Cách mạng! » ở đầu quyển Siêu-hình học vĩ đại của ông. Tính cách Cách mạng ấy có thể gồm gói trong ý tưởng sau đây: « Khái niệm Siêu-hình học ngày nay đang đi đến

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

chỗ muốn bao hàm một cách rất tổng quát bất cứ một hình ảnh Vũ-trụ và Minh triết nào của nhân loại hoặc thái độ con người ý thức về thực tại, mặc dầu những yếu tố và cách thức của ý thức ấy có khác nhau » (Gusdorf: nt.). Nếu thế, càng ngày *ý thức Siêu hình học* càng hiện ra như một ý thức *bột phát* rất tự nhiên và *quyết liệt*. Thực vậy, « Siêu hình học phát xuất hiện của loài người trên mặt đất. Đã từ rất lâu, ông tổ của của loài người đồng thời với sự xuất đã bước qua ngưỡng cửa Siêu hình ấy. Nhưng ngày nay *chúng ta đã quên bẳng những giai đoạn nào là những giai đoạn đã khích lệ nên được những nhà tư tưởng lớn,* mà bây giờ ta tôn trọng như những người sáng lập ra Siêu hình học. Vì suy tư bao giờ cũng là suy tư trên một thực tại Tiến-luận. Nói xác đáng hơn nữa, người ta đã bỏ quên yếu tố tiến luận và có thói quen tin tưởng rằng: suy tư chỉ là suy tư trên chính mình... Hai yếu tố ấy là đặc điểm của một nền Triết-học đã không lưu ý gì đến *nguồn gốc* của mình; và chính vì quên lãng nguồn gốc mà Triết học ấy luôn luôn *bị mắt rễ* và đi đến chỗ *phủ nhận nguyên ủy* của mình » (Gusdorf: sd. trg. 62). Nên muốn khám phá ra được tính cách bột phát của Siêu hình học trong loài người chúng ta phải cố gắng trở về khởi điểm tức là chỗ Siêu hình học xuất hiện và phát triển qua các tiến trình căn bản của « Tiến luận ». Những điều kiện Masson-Oursel đề nghị ra để xác định « sự kiện Siêu hình học » một phần lớn có thể được thực hiện ở những giai đoạn tư tưởng tiến luận này thí dụ điều kiện thứ I: « Đối với một *khoa* Siêu hình học thì cần tri thức, những *sự kiện* Siêu-hình không phải một tri thức » (Il y a une connaissance métaphysique, mais *le* métaphysique enveloppe plus ou autre chose que du connaître,). Điều kiện thứ 2: « Cho rằng có hữu thể Siêu hình học, nhưng sự kiện Siêu hình là cái gì còn hơn cả hữu thể » (Même s'il y a de l'être métaphysique, *le* métaphysique est plus qu'être) (sd. trg. 34-35). Một vài điều kiện ấy đủ minh chứng rằng: nguồn gốc Siêu-hình không hệ ở học thuyết về Hữu thể *học* hay Tri-thức *luận* (ontologie hay épistémologie) như dưới đây sẽ trình bầy. Nền Siêu hình học nguyên thủy ấy Masson-Oursel gọi là Siêu hình học « thái cổ » (Métaphysique « primitive ») (trg. 30). Sự kiện Siêu hình ấy tuy bao hàm những yếu tố rất sơ sài và thô thiển nhưng tự nó cũng đủ chỉ thị rằng: còn có thể có rất nhiều nền Siêu hình học rất khác nhau (de métaphysiques inconcevablement diverses!) Luận đề này căn cứ trên những quan sát tinh vi của Lévy-Brühl, trong những tác phẩm danh tiếng như: Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures — La mentalité primitive — L'expérience mystique

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

et les symboles chez les primitifs... Có lẽ một thời kỳ Lévy-Brühl đã muốn quan sát tường tận « tâm trạng thái cổ » ấy để minh chứng rằng: chỉ có độ Lý trí hoàn toàn mới là tột độ của văn minh. Yếu tố « Logos » là yếu tố văn minh nào đã tiến đến trình độc đáo của tư tưởng Hi-lạp nên «Tiền luận» (pré-Logos) là tượng trưng cho những văn minh còn thấp kém... nhưng về cuối đời nhà bác học Pháp đã đổi chiều hướng? Dầu sao những nhận xét của ông cũng là một mớ tài liệu rất quý giúp các học giả và tư tưởng gia đi sau đào sâu thêm vào con đường đó. Trong muôn vàn sự kiện do Lévy-Brühl kể ra, Masson-Oursel có trích ra một điểm sau đây: « Mỗi lần Lévy-Brühl đi sát vào tương quan Siêu-hình thực sự của các xã-hội hạ đẳng, thì điều ông nói về chúng cũng như Durkheim đã nói, phù hợp với quan niệm *yếu tính* mà chúng tôi nhận thấy rất gần gũi với quan niệm của Ấn độ và Trung-hoa cũng như bên Hi-lạp. Người bản xứ thuộc về chi tộc của loại hổ (jaguar), nhưng họ vừa là người vừa là hổ, *người* theo tính cách *hiện tượng* hay theo danh nghĩa tục lệ, *hổ* theo tính cách *yếu tính* (noumène) hay theo danh nghĩa linh thánh. Những nghi lễ nào ở đó con người mang da hổ, ăn thịt con vật ấy, thời như họ trở nên *chính thực hơn* tức là Hổ; ngoài ra trong đời sống thường họ chỉ là một phần tử của chi tộc lấy con vật ấy làm tổ vật (totem) thôi. « Rồi nhà Triết-học sáng lập » Triết học so sánh « kết luận: » Như thế sự kiện Siêu hình được thực nghiệm một cách tinh túy nhất, mà không hơn không kém tinh thần của công thức « Tat tvam asi » của kinh Upanisads, hay với nhà Hiền triết Trung hoa tự đồng hóa mình với Đạo bằng khổ tu hay bằng thuật biến hóa kim khí (alchimie) hay với Triết gia khắc kỷ, nhiệm đạo, tín hữu đã đạt tới trạng thái đồng hóa với Thần minh » (*Le* métaphysique s'atteint de la sorte à l'état pur, mais ni plus ni moins que suivant le « Tat tavam asi » des Upanisads, ou que chez le sage identifié au tao par ascèse ou alchimie, ou encore chez le Stoïcien, le gnostique, le chrétien parvenus à l'omoiosis to Theo » trg. 33).

Trạng thái Siêu hình ấy biểu thị ra một hình ảnh gì sâu thẳm nơi con người. Họ vừa là một *hiện thể* ở trần gian, nhưng họ vừa là một *biến thể* gì xa xăm của một thế giới nào. Cả hiện thể và biến thể ấy đã là những gì phô diễn được tính cách Siêu hình nằm sâu trong con người. Chỉ có ở đó họ mới *Hiện hữu* (Etre và exister) và mới *hiểu biết* (connaître) được phần nào sự hiểu của họ; chứ không phải chỉ phóng *sự hữu* hay *sự biết* ra thành đối tượng để biết, để tri thức một cách khách quan hoàn toàn biệt

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

lập, như sau này Hữu thể *học* và tri thức *luận* sẽ làm. Chính chỗ đó là điểm dẫn nhiều nền Siêu hình học đi đến chỗ Gusdorf gọi là « mất rễ » và « phủ nhận nguyên ủy của mình ». Hơn nữa, nếu có chấn nhận được yếu-tố quan rọng này thời mới sẽ hiểu được tại sao nhiều Siêu hình học khác không bao giờ dám đi đến chỗ xác định hay định nghĩa về Siêu hình học? Thay vì định nghĩa họ chỉ gọi là một « viễn ảnh »= Welt-anschauung hay Darsana. Rồi Siêu hình học sẽ có thể dung nạp được với cả Huyền niệm và ý hướng Hiện-sinh của con người trong viễn-tượng Siêu hình ta sẽ gọi là « biểu hiệu của thân phận mong manh ».

— Như thế theo Jaspers sau cùng Siêu hình học cũng chỉ là một *Tượng số* (das Lesen der Chifferschrift: lecture chiffrée).

Vậy yếu tố đầu tiên trong nền Siêu-hình học mở rộng này chính là ý-tưởng mà Gusdorf đã đề nghị trong quyển: Mythe et Métaphysique và trong Traité de Métaphysique chương III: Genèse de la Métaphysique trg. 60 trở đi. Trong mấy chương ấy, tác giả minh chứng rằng: *Thần thoại* liên hệ chặt chẽ với Siêu hình học. Xưa nay Thần thoại thường được các nhà tư tưởng coi là phi lý hay ít ra ngoại lý, nên không bao giờ được xử dụng trong nền Siêu-hình học có khuynh hướng khái-niệm. Thần thoại là Tiền-sử của Triết-học (préhistoire de la philosophie), nếu nói theo viễn tượng Lịch-sử của Comte; vì theo ông trước khi tiến đến giai đoạn tư tưởng luận lý theo kiểu Socrate, loài người đã dừng lại rất lâu ở giai đoạn Thần-thoại. Nhưng sau thời kỳ luận lý mơ mộng, loài người sẽ tiến đến tư tưởng khoa học thực nghiệm. Đó là chuẩn đích của mọi tiến triển. Luận án của Comte có đúng hay không ở đây ta không cần nói tới. Chúng ta chỉ biết Thần thoại là một giai đoạn tư-tưởng của nhân loại. Hình ảnh diễn tiến trong tâm lý của một đứa trẻ có thể giúp hiểu được công cuộc diễn tiến dài dòng của nhân loại. Quan điểm diễn tiến Tâm lý học trên ngày nay được các nhà Tâm lý như Janet khảo sát tỉ mỉ: lúc còn *thơ sinh*, con trẻ sống theo bản năng. Lúc ấy nó chỉ biết tìm thỏa mãn những nhu cầu sơ đẳng và làm sao liên kết dần dà được những xung động sinh lý. Tất cả đều hướng về việc xử dụng bộ máy thân thể chạy cho đều hòa và bảo vệ sự sống. Đến lúc *2 tuổi* trở đi đã biết nói con trẻ từ giã trạng thái sinh vật để đi vào thế giới *nhân* loại là thế giới biết *thông cảm*. Thông cảm bắt đầu xuất hiện dưới hình thức một thứ *ngôn ngữ* do hoàn cảnh ngoại tại đề nghị ra và bó buộc con trẻ phải theo. Trong nhiều năm, con trẻ như bị nhốt chặt trong

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

những câu chuyện biển ngôn, *Thần thoại*, ma quỷ... đã bịa đặt một cách hợp lý và huy hoàng do gia đình và những người lớn chung quanh nó. Sau cùng đến *tuổi có trí khôn* cũng là tuổi học đường, con trẻ mới bắt đầu ý-thức được một lối thông cảm tự mình như một chủ động ra với người khác và cảm thấy cần phải đối lập với người khác để tự mình tìm ra *chân lý*. Giai đoạn ấy là giai đoạn thoát ly Thần-thoại. Đó là sơ đồ tổng quát phác họa được hình ảnh diễn tiến Lịch-sử của toàn nhân loại. Vậy giai đoạn đầu tiên là giai đoạn con người sống bằng Bản năng. Thế giới ấy là một thế giới thú vật. Họ hoàn toàn vâng phục những định luật của Thiên-nhiên. Lúc ấy sống là sống như một phần tử thụ động của lãnh vực, hay sống theo những chu kỳ nhất định của sinh lý, của tứ thì bát tiết, của cây cỏi thảo mộc... Nói tóm, con người ở đây như bị ru ngủ trong một « Giấc điệp triền miên ».

Nhưng lúc chợt tỉnh « giấc điệp Bản năng » con người tiến sang giai đoạn thông cảm, nhưng ở đây vẫn còn thông cảm bằng những gì do ngoại tại. Phương pháp thông cảm ấy là thông cảm bằng *thần thoại*. Thần thoại tự trung cũng là một tiếng nói, một ngôn ngữ, nên sức mạnh thông cảm của nó không phải hạn hẹp. Ngôn ngữ là một con đường ranh giới phân ly rõ rệt thế giới loài vật và thế giới loài người. Nó là một kỹ thuật nền tảng và phương tiện tiết kiệm nhất. Một lời nói có thể chấm dứt được tất cả những bế tắc, những thụ động của Bản năng. Chính thần thoại là chỗ loài người gặp nhau hiệu lực nhất lúc ban đầu và có lẽ vẫn còn là phương tiện bền bỉ nhất để các xã-hội loại người có thể gặp nhau được một cách dễ dãi. Nó là một ngôn ngữ không lời có khả năng giúp một đoàn thể, một dân tộc và cả một phương trời có thể sống chung, tham dự với nhau và đồng tham dự với vũ trụ được. Ở đây họ hiểu nhau bằng một cử chỉ không lời. Sống bằng thần thoại là biểu diễn lối sống bằng những *nghi lễ*. Trong nghi lễ mỗi chi thể đồng tham dự với một « trưởng chi » thay vị thần minh để cai trị dân. Nhưng nói đến nghi lễ không thiết yếu là tôn giáo. Vì ở đây, đời sống thường của những chi bộ ấy đều thấm nhuần trong tinh thần nghi lễ cả: ăn uống, lứa đôi... nhất nhất cái gì cũng được coi là một « cử chỉ thánh ». Nên nghi lễ là « lập lại » hoặc là những cử chỉ xưa kia trên lý giới con người đã làm (Réminiscence platonicienne), hoặc là lập lại cử chỉ hay bắt chước Thần minh. Nói tóm, toàn diện cuộc đời của họ là *hiện hữu*, là *xuất hiện*, là *hiện tượng*, là *yểu tính* bằng thông cảm thần thoại. Ở đây,

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

cảm tình về hiện hữu của mình nói lên rõ rệt hơn khái niệm về sự hữu và về sự biết. Cảm tình này tương tự như điều J. Wahl sẽ nói là: Hữu thể, Bản tính hay yếu tính cảm được (être, substance et essence sentis). Nhưng thần thoại còn phải hiểu theo một ý nghĩa rộng rãi bao hàm cả những gì là: ngoại lý, tượng trưng, ẩn dụ, chủ thể, hàm hồ v.v... như Platon đã thường hiểu.

Nói tóm ý nghĩa Thần thoại phải được hiểu theo câu định nghĩa sau đây của Kierkegaard: « Thần thoại là bảo vệ được ý nghĩa của đời đời trong phạm trù của thời gian và không gian » (la mythologie consiste à maintenir l'idée d'éternité dans la catégorie du temps et de l'espace). Hơn nữa theo ông, trong Thần thoại lắm khi còn tàng ẩn cả yếu tố Biện chứng; cả hai hợp lại sẽ biến thành một sức mạnh vô song, nên ông mới viết: « Yếu tố thần thoại có thể có một cái gì truyền thống; yếu tố truyền thống lại tương tự như cô gái ru ta thiu ngủ. Nhưng truyền thống ấy lại trở thành thần thoại một khi trí khôn đạt tới đó; nhưng không một ai biết nó bởi đâu mà đến và nó sẽ đi về đâu? » (Le mythique peut avoir quelque chose de traditionnel; le traditionnel ressemble à la berceuse qui nous conduit au rêve. Mais il devient mythique au moment où l'esprit arrive, et personne ne sait d'où il vient et où il va ». (J. Wahl: Etudes kierkegaardiennes, trg. 444).

Hình ảnh thần thoại càng ngày càng chìm sâu vào tư tưởng, bao hàm trong mình càng ngày càng nhiều yếu tố và dẫn con người chiêm ngưỡng nó vào an nghỉ trong nó để họ múc ở đấy được nguồn hoan hỉ. Vì nguồn hoan hỉ ấy suy luận không thể trực tiếp đạt tới được, trái lại bao giờ cũng phải đi vòng quanh dài dòng.

Những yếu tố thần thoại ấy ngày nay vẫn còn tồn tại trong các dân tộc người ta thường gọi là « sơ khai » và cả nơi những dân tộc đã đi đến văn minh vật chất thật cao, thí dụ tại thành phố Paris ngày nay hơn khi nào hết con người Âu châu đang như trở về với một thời kỳ Tiền luận nào đó. Hơn nữa ngày nay nhiều tác phẩm khảo cứu văn minh các dân tộc trên hoàn cầu và về nhiều tôn giáo khác nhau cũng giúp ta những tài liệu mới để nhận xét thấy ảnh hưởng vẫn còn hùng mạnh của những gì Tiền luận. Thí dụ những sách của Mircea Eliade: Histoire des religions, Le Mythe de l'éternel retour hay của G. Van der Leeuw: Phénoménologie de la religion tức La religion dans son essence et son développement,... Theo đó, Thần thoại

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

vẫn còn là một trong những yếu tố cần thiết cho tư tưởng nhân loại. Chính Gusdorf cũng đã quả quyết thêm như thế. Ông viết: « Không bao giờ bản năng và thần thoại đã bị vượt qua một lần là xong ». (sd. trg. 72). Trái lại cả bản năng cả thần thoại vẫn còn khích lệ nên những luồng tư tưởng cao nhất cho nhân-loại, từ Aristote cho tới các nhà tư tưởng Lãng mạn, Schelling, Ravaisson, Schopenhauer và Nietzsche. Vì trong tư tưởng của họ ta vẫn còn nhận ra những gì thuộc thiên-nhiên, thuộc bản năng như loại sinh vật, và đà sinh lực v.v... Hay thần thoại vẫn còn thấy phảng phất trong những trực giác « lai hồi trường cửu » (retour éternel) của Nietszche, trong khuynh hướng Khoa học hiện đại, theo như Jaspers đã nhận xét, rồi cả trong những chủ trương cải cách xã hội với những hứa hẹn một *ngày mai tươi sáng* v.v... của Cộng sản cũng như của những chủ trương Xã-hội khác nhau.

Hơn nữa chính giấc ngủ Bản năng và thần thoại giúp ta hiểu được đà tiến bên trên nó; vì tư tưởng chỉ xuất hiện là khi nào sinh vật có thể *trì hoãn* không thỏa mãn những nhu cầu sinh lý một cách trực tiếp. Con vật bị ngoại tại chi phối hoàn toàn. Chương trình sống của nó như đã được thiết định tự đời nào rồi. Trái lại trong con người có một sức vọt có thể tách biệt họ với các sinh vật khác. Quảng cách ấy chính là vị trí hoạt động lợi hại nhất của con người. Bất xét hoàn cảnh, con người biết phản kháng lại chúng bằng một câu trả lời, một đáp ứng. Đáp ứng ấy lập tức biến họ thành một trung tâm thu hút được mọi lãnh vực chung quanh từ nay trở nên tác vụ phụng sự họ. Gusdorf viết: « Ngay từ lúc ấy yếu tính Siêu hình học của con người bắt đầu xuất hiện, vì duy chỉ có sự hiện diện cũng đủ thiết lập cho vũ trụ được một trật tự mới. Trật tự mới ấy là chứng nhân cho địa vị *siêu việt* của hữu thể con người.» (sd.trg.63). Nên sức phản kháng và đáp ứng trên đòi hỏi một nguồn suối mới mẻ. Nguồn suối ấy chính là *tư tưởng*. Nó đánh dấu một quãng cách từ Thần thoại sang suy tư triết học, vì suy tư là tác động khai sinh cho Siêu hình học. Thời giờ Siêu hình học xuất hiện là khi một cá nhân thoát ly được những định luật bó buộc do *tham dự* có tính cách Thần thoại gây ra, rồi tự mình công nhận mình là một điểm dừng trong việc thiết lập một chân lý mà trong đó họ mang rất nhiều trách nhiệm. Từ thần thoại con người tiến trực tiếp sang Siêu hình học.

Mô tả tiến trình ấy không phải là một việc thừa; trái lại nó giúp ta nhận định rõ rệt được sức tiến triển dần dà và lao nhọc của con người, nhưng

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

đồng thời cũng để vạch trần ra rằng: những giai đoạn ấy không phải biệt lập và thủ tiêu nhau hoàn toàn, tức là những giai đoạn sau không xây dựng bản tính của mình trên đống tro tàn của những giai đoạn đi trước, theo lối Comte nhận định. Trái lại, trong con người hiện thể (être-dans-le-monde), những yếu tố trên luôn luôn thay phiên nhau xuất hiện trong hoạt động hiểu biết của con người. Vì thế Gusdorf mới kết luận rằng: « Ý thức Siêu hình chính là sức lướt qua trên những giá trị đặc điểm của nhân loại. Ý thức nằm bên ngoài những căn bản của Tiền luận, của Bản năng và của Thần thoại. Nhưng chính *những căn bản này* lại là những *năng lực khích động*, chúng vẫn còn tiếp tục dinh dưỡng cho chính suy tư trong tiến trình liên lì của nó để tiến bước mãi mãi.» (trg. 71)

Xa hơn chút nữa ông còn quả quyết: « công nhận những căn bản hạ tầng có tính cách bản năng của tư tưởng như vậy, không có nghĩa là phá hoại Siêu hình học; trái lại, chính là cứu vãn Siêu hình học bằng cách đặt cho nó một nền tảng vững chải.» (trg. 72)

Ngoài ra *sự kiện Siêu hình học* còn có thể dung nạp được một yếu tố khác mà những nền Siêu hình thuần lý hình như không bao giờ làm nổi. Yếu tố đó chính là quan niệm *vũ trụ quan* (Weltanschauung). Danh từ này ngày nay đã được phổ biến rất rộng rãi. Nó đang đi đến chỗ muốn thay thế cho những gì là Hệ thống. Nguyên nghĩa của nó kép thành bởi hai danh từ: Welt: Vũ trụ; Anschauen: chiêm nghiệm. Nói một cách tổng quát, Vũ trụ quan có nghĩa là một *lối nhìn Vũ trụ theo trực giác* (vue intuitive du monde). Nhưng vũ trụ này không phải là vũ trụ của nhà vật lý. Trái lại nó bao hàm cả thực tại và chính con người với những điều kiện Hiện sinh của họ. Nên vũ trụ quan còn có nghĩa là: lối nhìn cuộc đời, gán cho nó một ý nghĩa và sau cùng còn đánh giá nó nữa. Như thế vũ trụ quan không phải một học thuyết hay một hệ thống triết học vì nó không bao giờ được diễn tả một cách minh xác rõ rệt. Trái lại nó như luôn luôn nằm tiềm tàng trong những phán đoán thông thường, hay trong những thái độ và phản ứng của con người. Nên vũ trụ quan không hẳn có nghĩa là suy tư lý thuyết mà phải là tham gia hay dấn thân, nhập cuộc, vừa là tự do lựa chọn của mỗi cá nhân để chi phối lối sống của mình.

Dilthey trong Le monde de l'esprit đã thiết định những yếu tố gồm gói trong quan niệm vũ trụ quan: « một tri thức về vũ trụ, một lý tưởng,

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

một hệ thống những quy luật và một chuẩn đích tối cao (...); nó không bao giờ bao hàm ý muốn thực hiện những hành động đích xác và do đó nó loại trừ hẳn mọi thái độ thực tiễn cố định.» (une Weltanschauung comprend: « une connaissance du monde, un idéal, un système de règles et une finalité suprême (...), elle ne comporte jamais l'intention d'accomplir des actions précises et exclut par suite toute attitude pratique déterminée.») (Quyển I, trg. 380, Aubier, 1947)

Nhưng chính K. Jaspers mới xứng đáng gọi là một Triết gia của quan niệm về Vũ trụ quan. Tác phẩm danh tiếng của ông nhan đề: Psychologie der Weltanschauungen đã minh chứng rõ rệt điều ấy. Sau đây là tóm tắt ý tưởng của ông về điểm đó: Vũ trụ quan là « một cái gì toàn diện và phổ biến. Thí dụ trong phạm vi tri thức đó không chỉ thị một kiến thức chuyên biệt, mà lại chỉ thị tri thức như một toàn diện, như một vũ trụ. Đàng khác, vũ trụ quan không phải là một tri thức mà thôi, nhưng nó còn biểu thị ra trong những lối đánh giá, trong việc xác định một lối sống, trong số mệnh, trong trật tự mà cuộc đời của ta thiết lập nên giữa những giá trị. Nói cách khác, khi nói tới vũ trụ quan, thời ta liên tưởng tới những Ý tưởng, nguyên tắc cuối cùng và toàn diện của con người về cả hai phương diện: chủ quan cũng như khách quan; chủ quan theo tính cách một kinh nghiệm sống hay năng lực và những khả năng nội tại; khách quan, như một hình thức có thực chi phối trên vũ trụ.» (quelque chose de total et d'universel. Dans l'ordre de la connaissance, par exemple, elle ne désigne pas un savoir spécialisé, mais la connnaissance comme une totalité, comme un univers. D'ailleurs la Weltanschauung n'est pas seulement une connaissance. Elle se révèle dans des appréciations, dans la mise en forme de l'existence, dans la destinée, dans l'ordre que notre vie établit entre les valeurs. Autrement dit, lorsque nous parlons de Weltanschauung, nous pensons à nos Idées, le principe dernier et total de l'homme, aussi bien subjectivement comme expérience vécue, énergie, dispositions intimes, qu'objectivement, comme forme réelle imposée au monde.) (trong Psychologie der Weltanschauungen, trg.I, trưng dẫn trong Traité de l'Existence morale, Gusdorf, trg.153).

Trước khi có danh từ Weltanschauung của Đức, người Ấn độ đã sáng nghĩ ra một danh từ rất thích hợp có thể được coi như đồng nghĩa với danh từ Đức. Họ gọi các hệ thống Siêu hình học của họ là Darsanas. Radhakrishnan đã xác định ý nghĩa của danh từ ấy như vầy:

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

« Darsana » là một danh từ hàm hồ; có khi nó dùng để biện hộ cho một học thuyết Nhất nguyên triệt để, có khi lại để chỉ một sự thật nhìn được bằng trực giác là căn bản nền tảng cho nó. Theo quan điểm triết lý, Darsana có nghĩa là đẩy trực giác đến chỗ tìm ra chứng lý và đến chỗ truyền bá nó ra một cách hợp lý... « Darsana » như vậy có thể dùng để chỉ tất cả những lối nhìn thực tại do trí khôn con người suy nghĩ ra, và nếu thực tại chỉ có một, thời những nhận định khác nhau muốn cố gắng diễn tả cùng một thực tại ấy, cũng phải đồng ý với nhau » (để diễn tả được thực tại ấy tùy theo quan điểm của mình). (Indian philosophy, Quyển I, trg. 44). Chính vì thế mà trong quyển Visitez l'Inde avec moi, Dhan Copal Mukerji đã tóm tắt tất cả Triết lý Ấn độ vào có 6 Darsanas sau đây:

1) Pûrvamîmamsâ (cũng có khi gọi vắn tắt là Mîmamsâ).
2) Uttara Mîmamsâ hay Vedanta (tức là kết thúc kinh Veda).
3) Sâmkhya.
4) Yoga.
5) Nyâga.
6) Vaicesika.

Mỗi Vũ trụ quan đều diễn tả cùng một Thực tại nhưng theo quan điểm và cách thái khác nhau. Trong L'Absolu selon le Vedanta, O. Lacombe cũng nhấn mạnh trên sự phân biệt giữa Hệ thống và Vũ trụ quan một cách rõ rệt. Ông nói: « Khi chúng ta (người Âu châu) nói theo Hệ thống thời Ấn độ thường hay nói là *quan điểm* Darsana; với quan niệm ấy xem ra Ấn độ có ý nhấn mạnh về trật tự của những quan điểm Siêu hình, hơn là chú trọng tới việc xếp đặt chúng thành hệ thống khái niệm và cơ cấu luận lý của chúng.»

Ngày nay nhiều nhà tư tưởng Âu châu cũng đang có khuynh hướng đi tới đó. K. Jaspers là một hướng đạo lớn nhất, rồi một phần nào J.Wahl. Gần đây trong quyển La *perspective* métaphysique của G. Vallin, khi đề tựa cho quyển này, P. Mus đã chú ý tới điểm ấy: « Ông Vallin không có ý nêu ra một hệ thống mới; trái lại, ông chỉ gợi ra một *Viễn tượng* ». (trg. XI). PUF. 1958.

— Nói tóm, quan niệm Siêu hình học mở rộng với ý niệm Thần thoại và Vũ trụ quan còn có thể bao hàm được những yếu tố Tôn giáo, Huyền niệm, Khổ tu, Thần bí học... y như Gusdorf đã thâu dồn trong câu nói ở

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

trên. Ý thức Siêu hình lúc ấy hiện ra với ta dưới hình thức một lối tư tưởng và hành động bột phát và quyết liệt không bao giờ bị tiêu diệt.

Mặc dầu bị hoàn cảnh đe dọa, ý thức ấy không những không bị phai mờ mà như còn được mài sắc thêm. Số kiếp của nó cũng như số kiếp của con người Hùng, càng bị hoàn cảnh bạc đãi bao nhiêu, nó càng tăng cường nghị lực bấy nhiêu. Nên trong Lịch sử không bao giờ Siêu hình học bị đồng hóa với số kiếp của Siêu hình học. P. Decoster, nhà tư tưởng của Bỉ đã nhận định như thế: Thí dụ thế kỷ 18 ở Pháp, mặc dầu triết học được tôn trọng đến nỗi đã lan tràn vào cả những « xa lông » và « phòng khách nhỏ của các bà », nhưng chưa bao giờ Siêu hình học đã bị trụt thấp đến chừng ấy. Lý do là vì ở thời ấy, người ta đã quá sùng tín mù quáng vào khoa học, nên ngọn đuốc Siêu-hình hình như đã bị giập tắt mất. Trái lại, chưa thời đại nào hỗn loạn cho bằng thế kỷ 3 và 4 sau Tây lịch lúc Thượng vị La mã sụp đổ, nhưng chưa bao giờ Siêu hình học đã cực thịnh đến thế. Thời kỳ ấy là thời kỳ Siêu hình học Plotin đang thống trị tư tưởng Âu châu, nhưng đến ngày nay người ta mới nhận ra rõ rệt được sự quan trọng của nó trong tiến trình phát triển triết học của Âu châu, vì Plotin là người đầu tiên đã phác họa được một sơ đồ có cơ cấu cho tất cả mọi Siêu hình học tương lai.» (Puisqu'il (Plotin) traça le premier le schéma organique de toute métaphysique future.) (De l'unité métaphysique. Bruxelles, 1934, trg.18). Hơn nữa thế kỷ 20 là một thế kỷ khủng hoảng hơn bao giờ hết, nhưng cũng có thể nói được là một thời kỳ khích động lên được nhiều ánh sáng Siêu hình học hơn cả. Chính L. Lavelle đã tuyên bố: « không thời đại nào đã cảm thấy nhu cầu Siêu hình học cho bằng thời đại chúng ta. Nhưng không phải người ta kêu khẩn đến nó để tìm ra cuộc giải trí hay an ủi tâm hồn họ, vì Siêu hình học luôn luôn là một cái gì đối lập với bất cứ một lối thoát nào. Trái lại người ta « cầu khẩn » Siêu hình học là để nó mang lại cho họ một ý thức anh dũng về ý nghĩa của thân phận con người, để nó dậy cho họ cách thức biết tìm lại được hoạt động tinh thần ấy mặc dầu những biến cố đang vò xé tâm can họ... Vì chỉ có hoạt động ấy mới giúp họ biến chế được những cảnh ngộ ấy để chúng trở thành những con đường dẫn đến số mệnh và những phương tiện để thực hiện được số mệnh ấy.» (Leçon inaugurale faite au Collège de France le 2.XII.1941. Paris 1942, trg. 31).

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Trên đây là tóm tắt những yếu tố kết tinh nên tinh thần Siêu hình học bất diệt mà Schopenhauer gọi là « nhu cầu Siêu hình » hay Masson-Oursel gọi là « sự kiện Siêu hình »

***

Siêu-hình-học có tính cách Hệ thống hay Siêu-hình-học theo biểu hiệu của một nền tảng kiên cố.

W. James đã phân biệt lịch sử các triết gia ra làm hai: một bên là những Triết gia khô khan, cứng nhắc (tough-minded), bên kia là những Triết gia mềm dẻo, tế nhị (tender-minded). M. Nédoncelle cũng đồng một tư tưởng như thế. Ông viết: « trong lịch sử có hai loại triết học: một loại bắt đầu loại hẳn huyền nhiệm ra ngoài; một loại khác nằm lỳ trong huyền nhiệm; không những thế chúng còn cưu mang nó theo mình mà không bao giờ có thể hay muốn hất nó đi cả.» (Bài tựa cho quyển oeuvres philosophiques de Newman. Aubier trg.19). Hai ý tưởng ấy có lẽ là phản ảnh của lối phân biệt sâu sắc của Pascal đã trình bày: một bên là những bộ óc *Hình học* (esprit de géométrie); bên kia là những bộ óc *tế nhị* (esprit de finesse).

Ở đây đối với Siêu hình học, trong bài Métaphysique et destinée humaine nói trên, Thévenaz còn phân biệt ra hai loại suy niệm Siêu hình học: một bên *theo biểu hiệu của một nền tảng kiên cố, vững chãi* (sous le signe de la sécurité); bên kia *theo biểu hiệu của thân phận long đong, mong manh* (sous le signe de la fragilité). Tất nhiên những siêu hình học hệ thống đều được coi là những hệ thống căn cứ trên một *nền tảng kiên cố*. Nên những dữ kiện Tiền luận vừa nói trên và những dữ kiện hiện sinh đi kèm với những gì có tính cách Tôn giáo, huyền niệm sẽ nói dưới đây, không thể thỏa mãn được những yêu sách của một số nhà Siêu hình học. Với họ yêu sách lý trí khô khan nhưng vững chãi, kiên cố là một sức mạnh tư tưởng không thể cưỡng lại được. Như mọi môn học và kiến thức khác, Siêu hình học cần phải trải qua một lò luyện thép của lý trí thuần túy. Nhưng khuynh hướng đi tới lý trí bao giờ cũng muốn hệ thống hóa đối tượng khảo cứu của mình bằng những khái niệm minh bạch và khúc chiết, bằng những lý luận chặt chẽ, liên lạc với nhau thành một chuỗi dài, bằng những định luật cố định của luận lý. Sau cùng, hệ thống phải được kết thúc bằng một kết luận chung quyết, bất khả nghi hoặc. Nên theo Thévenaz, « cho

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

tới Descartes và mãi tới Kant... Các triết gia Âu châu đã căn cứ trên một *nền tảng kiên cố vững chãi phi thường* cả về mặt Vật lý, cả về mặt Siêu hình trong một chủ trương Vũ trụ học thiên văn cũng kiên cố. Hơn nữa, chính sức mạnh Tín lý của Tôngiáo còn tăng gia thêm sức kiên cố ấy. Thực thế, hỏi rằng: ai có thể tưởng tượng ra được một bầu khí *Triết học về Hữu thể có tính cách thanh tao và kiên cố hơn bầu khí đã đẻ ra những nền Siêu hình học, lớn như của Platon, Aristote, St-Thomas* hay *Leibniz* không? Trong bầu khí kiên cố ấy, chắc chắn Siêu hình học sẽ trở nên: « một thú vị cao nhất cho lý trí ». (như J. Maritain đã nói trong Les degrés du savoir, trg. 14).

Tinh thần ấy có thể gọi là ý hướng chung cho cả hai khuynh hướng Siêu hình học lớn nhất của Âu châu từ trước tới giờ tức là khuynh hướng Hữu thể học và Tri thức luận. Bây giờ chúng ta thử quan sát xem chúng hình thành như thế nào? Nhưng trước khi đi tới hệ thống điều kiện tiên quyết là phải tìm ra được một *khởi điểm*. Danh từ khởi điểm là danh từ thông dụng ngày nay nơi các triết gia hiện đại. Nhưng Descartes thường dùng danh từ *nguyên tắc* (Principia philosophiae) và Maine de Biran thường gọi là *sự kiện khởi thủy* (fait primitif). Với bất cứ danh từ nào, khởi điểm nói chung đều phải gồm gói ý nghĩa sau đây: tất cả mọi triết học đều phải quy hướng về chung quanh một *giây lát tri thức* hay *ý nghĩa đầu tiên*, thí dụ một ý tưởng, hay một dữ kiện kinh nghiệm, hay một sự kiện hiện sinh đầy ý nghĩa, sự kiện ấy phải thể hiện ra với công cuộc suy niệm triết học như thể nó ở điểm nguyên thủy, trung tâm và bao hàm tất cả; vì nếu không có nó ta không hiểu được chi cả hay không một cái gì có ý nghĩa đối với ta nữa. Nhưng trái lại nếu có nó và nhờ nó ta sẽ nhận ra được một thứ ánh sáng khả tri nào đó. Ánh sáng ấy sẽ phủ xuống tất cả mọi tiểu tiết của hệ thống và nó sẽ giúp ta xác định được vị trí cho mỗi vấn đề theo địa vị của nó trong toàn khối. Nhưng khởi điểm ấy phải có một giá trị *khách quan tuyệt đối*. Hơn nữa khởi điểm ấy còn phải là *trực thuộc* và *nguyên thủy*, nghĩa là phải lĩnh hội được đối tượng một cách trực tiếp không cần trung gian nào cả, vì trung gian thường gây ra sai lầm, như Bergson đã nhận định trong Les données immédiates de la conscience. Husserl cũng ước vọng vươn tới *kinh nghiệm khởi thủy* (expérience originaire) đó. Sau cùng khởi điểm ấy còn phải là *quyết nghị* (apodictique). Nghĩa là không thể hoài nghi nó được, nếu không sẽ đi đến chỗ mâu thuẫn.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Nguyên tắc « Tôi suy tư, nên tôi có » của Descartes là tượng trưng của tính cách quyết nghị ấy. Với Husserl cũng thế: « vấn đề quyết nghị đồng nghĩa với vấn đề nền tảng căn bản sơ khởi của một nền triết học.» Nên ông mới viết: « Bất cứ một tri giác nội tại nào đều thiết yếu bảo đảm được rằng: đối tượng của nó có. Khi suy tư trên « sự sống thực » của tôi để lĩnh hội nó, thời tôi lĩnh hội được một tuyệt đối tự trong nó. Tuyệt đối ấy không thể phủ nhận rằng: không có được; nói cách khác, ý tưởng quan niệm rằng tuyệt đối ấy không có, theo nguyên tắc là một điều không thể.» (Idées... B.d.P. Ricoeur trg.148-149, Gallimard, 1950)

Để giải rộng ý tưởng về khởi điểm trên đây, cần phải nêu ra mấy thí dụ:

— **Trực giác hữu thể:** Từ Parménide xuống tới Aristote và học thuyết Kinh viện, đến Heidegger và Sartre, chỉ duy có một vấn đề nền tảng: Hữu thể là gì? Đọc quyển Sein und Zeit của Heidegger, chúng ta không thể không bỡ ngỡ trước sức phát triển của vấn đề Hữu thể trong lịch sử tư tưởng Âu châu. Vì đến ngày nay tác giả vẫn còn muốn đặt lại vấn đề Hữu thể tự khởi thủy và đồng thời duyệt lại những lập trường hữu thể cổ điển. Như thế đủ thấy vấn đề Hữu thể là một « mối thắc mắc liên lì » của các Triết gia, như Aristote đã nhận xét. Trở về nguyên thủy, ta sẽ nhận ra như Gilson rằng: « khi các người Hi lạp khai mạc công cuộc suy luận triết học, trước tiên họ đặt vấn đề này: các sự vật được cấu tạo nên do cái gì? Duy một câu hỏi ấy cũng đủ nói lên rõ rệt một trong những nhu cầu nền tảng của trí khôn con người... Vậy hiểu biết bản tính của thực tại nói chung là phải biết rằng: mỗi sự vật trong vũ trụ phải *đồng tính* với bất cứ một sự vật nào khác, hoặc hiện có hoặc có thể có, mặc dầu bên ngoài xem ra chúng có khác nhau. Trước sức hấp dẫn của lý tưởng đó... các triết gia đầu tiên của Hi lạp đã tiếp tục nhau cố gắng giảng nghĩa thực tại: có ông quan niệm thực tại chỉ là nước rồi là khí, sau cùng là lửa, cho tới khi một nhân vật trong họ mạnh mẽ tiến tới giải pháp tổng quát nhất của vấn đề và tuyên bố rằng: lần vải khởi thủy như bao bọc tất cả các sự vật *chính là hữu thể* ». (l'étoffe primitive dans laquelle toutes choses sont pour ainsi dire taillées, est *l'être*) (L'être et l'essence, trg.21). Người ấy chính là Parménide và lịch sử tư tưởng Âu châu đã tặng cho ông danh hiệu là người sáng lập nên Hữu thể học. Tư tưởng ấy còn truyền qua Platon, cho tới Aristote và học thuyết kinh viện. Đó là mấy điểm cốt yếu trong trực giác

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

hữu thể. Trực giác ấy sẽ chi phối tất cả nền hữu thể học Âu châu mãi cho đến đời ta.

— **Trực giác « tôi suy tư »** khởi điểm Siêu hình học này khác hẳn với khởi điểm trên. Từ Descartes trở đi các triết gia mới đặt vấn đề một cách rõ rệt. Sau khi đã quyết định hoài nghi một cách có phương pháp tất cả những quan niệm chắc chắn nhất của mình, Descartes nhận ra rằng: không thể không công nhận mệnh đề « Tôi suy tư vậy tôi có » được. Liền sau đây, ông lại thêm rằng: « Tôi tin tưởng rằng tôi có thể nhận lấy mệnh đề ấy một cách chắc tâm như thể một nguyên tắc sơ khởi cho nền triết học mà tôi đang tìm.» Ngày xưa quan niệm rằng: con người liên lạc với Vũ trụ ngoại tại bằng cảm giác trước hết: « Nihil in intellectu nisi prius in sensu.» Nhưng Descartes đã cắt đứt tương quan tự nhiên ấy. Thay vì cảm giác, Descartes để nghị « Tôi suy tư » và những hiển nhiên đệ nhất nào gắn liền với « Tôi suy tư » ấy. Những hiển nhiên này chi phối tư tưởng Descartes y như những định lý nền tảng chi phối và hướng dẫn Hình học vậy.

Như thế tác giả « Phương pháp luận » chỉ tìm có một « đệ nhất khả tri đích xác » nhất. Và căn cứ trên cái đó, ông tự nhận rằng: ông sẽ có được một khởi điểm giá trị, một quy luật đích xác và cho cả tới một điểm tựa có thể so sánh được với điểm Archimède đòi phải có:

« Muốn kéo quả địa cầu ra khỏi vị trí của nó và rời nó sang một chỗ khác, Archimède chỉ đòi phải có một điểm vững chãi chắc chắn. Nếu thế tôi cũng có quyền nuôi những hy vọng cao cả, nếu tôi có diễm phúc chỉ tìm ra được một cái gì chắc chắn và bất khả nghi.» (2de Méditation, Pléiade, trg.274) cái gì chắc chắn và bất khả nghi ấy chính là câu: « Tôi suy tư, vậy tôi có » Descartes quan niệm nó như một nguyên tắc cho triết học ông muốn xây dựng. Nên câu nói đó đóng vai trò khởi điểm trong triết học Descartes.

Sau Kant dưới ảnh hưởng của « cách mạng có tính cách Copernic » của ông Duy niệm sau Kant hoàn toàn bị chi phối do « sự khám phá ra Bản ngã » (la découverte du Moi). Khám phá bản ngã này là công nhận rằng: *chủ tri* có một địa vị ưu tiên trên *khách tri* cả về phương diện tri thức luận cả về phương diện hữu thể học. Nên công cuộc khám phá này không phải một dữ-kiện thuộc kinh-nghiệm tầm thường, mà là kết quả của một công việc suy tư vừa có tính cách tri thức luận vừa có tính cách hữu thể học

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

về tương quan giữa chủ tri và khách tri, vì chính tương quan ấy cấu tạo nên đời sống tri thức.

Nhưng có những triết-học lại lấy *kinh nghiệm sống thực* theo một nghĩa rộng rãi và quan niệm lối tư tưởng khái niệm và suy luận như một tri thức phụ thuộc do tri thức khác mà phát xuất. Thế thì đối với những triết-học ấy khởi điểm lại khác. Vì sự kiện khởi thủy sẽ không còn phải là một ý niệm, hay một hiển nhiên có thể diễn tả được trong một khái niệm phổ biến hoặc một mệnh đề luận lý nữa; trái lại ở đây khởi điểm triết học của họ sẽ là: « biện chứng pháp của một hiện tại vĩnh cửu đời đời » (Dialectique de l'éternel présent). Trình bày theo ánh sáng của một kinh nghiệm khởi thủy là kinh nghiệm tiềm chứa trong tất cả mọi kinh nghiệm khác, « Kinh nghiệm ấy chính là kinh nghiệm được sự hiện diện của hữu thể (...) tức là sự liên lạc trực tiếp giữa hữu thể và bản ngã của tôi. Chính tương quan ấy sẽ đặt nền tảng cho mỗi tác động của chúng ta và mang lại cho mỗi cái giá trị của nó » (L. Lavelle: La présence totale, Aubier, 1934, trg. 25-27); hoặc là « trực giác nguyên thủy » như của H. Bergson; hoặc là: « sự kiện khởi thủy » như Maine de Biran chủ trương. Như Descartes, Maine de Biran cũng đặt khởi điểm cho Siêu hình học ở một tác động của ý thức của bản ngã; nhưng ở đây Maine de Biran theo một khuynh hướng không đến nỗi Duy trí như Descartes. Nghĩa là thay vì quan niệm cốt yếu của việc thu hồi ý thức ấy là hệ ở *tư tưởng*, thời Maine de Biran lại quan niệm nó ở *sức cố gắng* (effort). Nên theo ông, cảm tưởng bản ngã ta hiện hữu là do sức cố gắng mang lại chứ không phải do tư tưởng. Maine de Biran tóm tắt lập trường của ông vào một câu văn tắt tương tự của Descartes « tôi cố gắng, tôi ước vọng, vậy tôi có ». Đây ta nghe chính ông nói: «... Tôi lập lại nguyên tắc của Descartes: tôi suy tư tức tôi hiện hữu, và đi sâu vào trong tôi, tôi tìm cách xác định minh bạch hơn ý niệm nguyên thủy, cốt yếu ấy là gì? vì nó được quan niệm như một yếu tố cấu tạo nên tất cả cuộc sống hiện sinh cá nhân của tôi. Thế thì tôi gặp nó trong nguồn suối của nó đã được đồng hóa với một cảm thức của một hành động hay một cố gắng do ý muốn thực hiện. Vậy sức cố gắng ấy đối với tôi là một *sự kiện khởi thủy* hay cách thái nền tảng tôi đang đi tìm và tôi có nhiệm vụ phải phân tích những đặc tính và biểu hiệu của nó » (Essai sur les fondements de la Psychologie, trong Oeuvres, édit. Tisserand, VIII. trg. 177).

Hoặc là khởi điểm bằng « Suy tư » như Husserl. Mục đích của Hiện tượng luận là trở về với một « trạng thái nguyên thủy » sâu xa hơn cả khởi

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

điểm của Maine de Biran và của Descartes. Theo ông, cả hai *suy tư* và *cố gắng* trên đây là một *phán đoán luận lý*. Nhưng khi phán đoán phải ý thức một cách nào về đối tượng mà mình phán đoán. Nên không thỏa mãn được với những phán đoán chỉ hiển nhiên theo luận lý mà thôi, Husserl còn cố gắng trở về tới một cái gì *hiển nhiên hơn* nữa, tức là nguyên thủy hơn nữa. Hiển nhiên ấy phải đi trước cả hiển nhiên phán đoán luận lý. Ông nêu ra nguyên tắc sau đây: « Bất cứ một *trực giác tặng ban nguyên thủy* nào (toute intuition donatrice originaire) nào đều là một nguồn suối cho tri thức theo nguyên tắc; tất cả những gì xuất hiện ra với chúng ta trong « trực giác » một cách nguyên thủy (tức là tương tự như trong sự thể hiện có tính cách thể xác) đều phải được đón nhận y như chúng thể hiện, mà cũng không được vượt quá giới hạn mà lúc đó chúng thể hiện » (sd. trg. 78)

Mỗi trực giác trên là khởi điểm khích lệ nên một hệ thống tư tưởng khác nhau.

HỆ-THỐNG SIÊU-HÌNH-HỌC

Theo nội dung tổng quát của Siêu hình học Âu châu, ta thấy xuất hiện ra hai chiều hướng khác nhau: một bên là những Siêu hình học cổ điển và Kinh viện. Khuynh hướng này lại thường phân ra hai phần rõ rệt: Siêu hình học tổng quát cũng gọi là Hữu thể học và Siêu hình học chuyên biệt bàn về vũ trụ, linh hồn và Thiên Chúa. N. Berdiaeff thường gọi khuynh hướng này là *Siêu hình học đối tượng* ; bên kia là những Siêu hình học cận đại kể từ Descartes qua Kant trở đi; ở đây Siêu hình học được quan niệm như một môn học có « nhiệm vụ nghiên cứu về lý trí thuần túy tức là về những mệnh đề tổng hợp tiên thiên, vì những mệnh đề này cấu tạo nên chuẩn đích cho Siêu hình học » (Kant: Prolégomènes à toute métaphysique future. Vrin. 1941, trg. 31). Nên thay vì nhìn Siêu hình học theo viễn tượng khách quan, Descartes và nhất là Kant đã nhìn và xây Siêu hình học trên nền tảng *chủ quan* suy tư tức là « Tôi suy tư » (Descartes) và « ý thức phổ quát » (Kant). Như thế thay vì « quan niệm Hữu thể theo tính cách Hữu thể thì nền Siêu hình học này lại lấy *trí khôn* và những hoạt động của nó làm đối tượng khảo cứu » (A. Gardeil: Initiation à la philosophie de St. Thomas d'Aquin, Quyển IV, Méta. trg. 21)

Berdiaeff gọi nền Siêu hình học này là « công việc khám phá ra chủ thể » (découverte du sujet). Nói tóm khuynh hướng Siêu hình học cổ điển là

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

hữu thể học và khuynh hướng Siêu hình học cận đại là Siêu hình học tri thức luận. Nói chung một đàng căn cứ trên hữu thể, một đàng căn cứ trên lý trí.

Bây giờ ta khảo sát qua những điểm cốt yếu của hai khuynh hướng đó.

Hữu thể học: trong quyển Holzwege, Heidegger đã quả quyết một cách rắn rỏi rằng: lịch sử Siêu hình học chính là lịch-sử Siêu hình học của Âu châu. Hơn nữa theo ông Siêu hình học Âu châu chung quy lại chỉ là lịch sử về hữu thể học. (die Metaphisik ist eine Epoche der Geschichte des Seins sellest, édit. Klostermann, trg. 245). Câu nói trên tuy quá đáng nhưng có phần hợp lý cho trào lưu tư tưởng Âu châu. Vậy Siêu hình học đã được quan niệm là hữu thể học ít ra trong một thời gian lâu, nên hữu thể là nền tảng cho khoa học ngày nay. Nếu triết gia nào trệch đường ra ngoài tất nhiên sẽ đi đến thất bại. Gilson đã nói một cách quyết đáp ngay ở trang đầu quyển sách của ông rằng: « tất cả những thất bại của khoa Siêu hình học đều do việc các nhà Siêu hình học đã lấy phương diện nọ hay diện kia của hữu thể tức những đối tượng của các khoa học về vũ-trụ để thay thế cho chính hữu thể là nguyên tắc đệ nhất của môn học riêng của họ » (sd. trg. 7).

Nhưng quan niệm về hữu thể học phải được đặt vào một khuôn khổ rộng rãi hơn. Khuôn khổ ấy J. Wahl gọi là « công việc đi tìm những gì vững chãi, tồn trường » (recherches des permanences). Quan niệm này phù hợp với nhận xét của Thévenaz ta đã có dịp quan sát trên kia. Vì nói bao quát, tất cả Siêu hình học Âu châu chính là « một cuộc *phản kháng lại quan niệm biến dịch*. Đó là điểm giảng nghĩa được phần lớn tiến trình Siêu hình học ở Tây phương từ sau Héraclite trở đi nhất là từ Héraclite đến Leibniz (J. Wahl: Tr. de Méta. trg 33) thực thế, chính vì muốn phủ nhận học thuyết biến dịch của Héraclite, mà Parménide đã thiết lập nên triết học về *thể nghỉ đời đời* (philosophie de l'éternel repos); hay nói đúng hơn, triết học Parménide là triết-học về một đời đời tính vượt ra ngoài cả biến dịch và cả thể nghỉ. Với ông không có một cái gì đã bắt đầu có hay thôi có. Điều ấy hiện ra rất rõ rệt trong phần thứ nhất của Bài ca thời danh. Ở đây Parménide đã cố gắng minh chứng rằng: « Cái đó có » (Cela est). Để giải nghĩa rõ câu nói trên Parménide nói một cách đơn sơ rằng: « cái gì có, thì có » (Ce qui est, est) và « cái gì không có, thì không có » (ce qui n'est pas, n'est pas) Có lẽ đây là lần đầu tiên nguyên tắc đồng nhất đã được thiết lập trong

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

tư tưởng. Âu châu một cách chặt chẽ mới mẽ (A:A). Theo đó « Tất cả những gì có » đều hàm chứa những đặc tính làm cho nó tương tự như ý niệm *đồng tính*. Nghĩa là « cái gì có » theo yếu tính của nó là phải có và tất cả những gì tham dự vào bản tính của nó đều phải có cả; ngoài ra những gì không tham dự vào đấy đều không có cả. Nên « cái gì có » thực vừa phải là *duy nhất* vừa phải là *phổ biến*. Nó không do một nguyên nhân nào ngoài nó mà có cả; nó không có lịch sử; không có dĩ vãng; trong nó tất cả mọi sự đều hiện tại cả một trật. Parménide tưởng tượng « cái gì có » ấy theo hình ảnh một cầu tròn đầy đặc, im lìm: « toàn vẹn mọi bề như khối đầy đặc, của một hình cầu bầu tròn, từ trung tâm ra tới mọi phía đều cân nặng bằng nhau » (John Burnet: L'aurore de la philosophie grecque. Bd. Pháp. 1952 trg. 210) Gilson đã ca tụng khám phá ấy một cách hớn hở rằng: « khi Parménide d'Élée khám phá được điểm này, thời ông đã đạt tới một lập trường Siêu hình học thuần túy rồi. Nghĩa là không một tư tưởng nào đi vào con đường đó có thể vượt xa hơn được nữa » (sd. trg. 21). Rồi ông kết luận: từ thế kỷ 5 trước kỷ nguyên của chúng ta, tuy không ý thức, nhưng chính Parménide đã *sáng lập hữu thể học thực sự* » (trg. 23). Nhưng nên nhớ rằng: đó là một thái độ căm thù sâu độc đối với biến dịch. Parménide đã có công lớn trong việc thể hiện được mối căm thù ấy đến tột bậc. Và theo J. Wahl nhận xét: mối căm thù đối với biến dịch là một đặc điểm nói chung của tư tưởng Hy lạp, hơn nữa còn có thể nói: đó là một *đặc điểm nền tảng* của tư tưởng triết học Tây-phương » (sd. trg. 33). Để phản đối lại biến dịch người ta mới sáng nghĩ ra những *khái niệm* như: bản thể, yếu tính, hình thức, hữu thể, ý niệm v.v... Tất cả những ý niệm ấy đều căn cứ trên một *Vũ-trụ-quan tính* (Thévenaz). Điều ấy rõ rệt ngay trong công việc sáng nghĩ ra chủ trương *khái niệm*. Ta biết khái niệm thiết yếu là *luận lý* (Logos). Mà đã là *luận lý* bao giờ cũng giả thuyết một trạng thái *im lìm, vững chãi*. Đó là điều-kiện căn bản cho « ngôn ngữ luận lý » (discours logique) như Platon và Aristote đã đồng ý công nhận. Vậy muốn nghiên cứu sự hình thành của chủ trương khái niệm chính cốt đã chi phối triết-học Âu châu, chúng ta có thể bắt đầu ngay ở việc suy tư của Socrate và Platon nghĩa là ở thuyết Ý niệm của hai ông (Burnet, Taylor, Wahl). Học thuyết này có ba nguồn gốc: đạo đức, toán học và việc khảo sát các tác phẩm *mỹ thuật* và những vật dụng cụ được chế tạo. Mặc dầu có lúc Platon đã bỏ một trong ba nguồn suối nói trên, nhưng ở đây cũng nên ghi nhớ rằng: lúc ban đầu Platon đã khảo sát về ba sáng tác của con người: *đạo đức, toán học*

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

và *nghệ thuật* để nhờ đó chứng minh vũ trụ này được tạo thành như thế nào? Nói tóm, về cả ba quan điểm ấy, Học thuyết ý niệm đã được xây trên những gì là vững chãi và kiên cố, phải lập hẳn với Biến dịch. Hơn nữa tinh thần phản đối Biến dịch của những triết-gia đi trước Platon đã giúp thêm chất liệu cho ông. Vì ý niệm về thực thể là một cái gì không biến dịch đã gặp thấy trong tư tưởng của Anaxagore. Theo ông, tất cả mọi sự trong Hoàn vũ đều được cấu tạo bằng những hành chất đời đời và đã có trước tự đời đời. Như thế, tất cả mọi sự đều đồng tính với nhau, vì không có gì thoát ra ngoài trạng thái đời đời. Chủ trương về Nguyên tử của Démocrite cũng hướng tư tưởng Hy lạp lúc ban đầu vào hướng đó. Vì rốt cuộc, nguyên tử của Démocrite cũng chỉ là Nhất thể của Parménide nhưng đã bị phân tán làm nhiều mảnh vô hạn. Trước khi xây lập học thuyết của mình, Platon đã ôn lại tất cả những khuynh hướng đi trước gồm cả những chủ trương Biến dịch và cả những học thuyết về thực thể vững chãi. Nên lắm khi người ta đã coi ông như một Triết sĩ gia đầu tiên trong tư tưởng Hy lạp. Nếu nhìn hời hợt, ta có thể coi là Platon cũng đồng ý phần nào với Héraclite, nhất là khi ông nhận định về Vật giới. Nhưng thực sự, khuynh hướng chung của tư tưởng ông là thiên hẳn về việc «*tôn sùng cái gì bất biến*» (culte du stable. J. Wahl). Đúng thế, Platon đã nhận định và nhấn mạnh trên sức lưu động thường xuyên của Vũ trụ Vật giới. Trong đó, các sự vật không là thế này hay thế kia, tức là không được xác định trong một trạng thái nào cả. Trái lại, chúng đều lưu chảy không ngừng. Nếu thế tất nhiên, chúng ta sẽ đi đến chủ trương Biến dịch toàn diện. Và do đó, hình ảnh Vũ trụ Biến-dịch ấy sẽ gây ra trong tâm hồn con người một thái độ Hoài nghi tất cả, vì không còn một cơ sở nào vững chãi để làm điểm tựa cho tư tưởng và hành động nữa. Nói tóm, theo Platon, Vật giới Biến dịch theo quan niệm Héraclite không có *thực*, và tất nhiên sẽ không đem lại một cái gì *thực* cả. Bất thực cả về tư tưởng, bất thực cả về hành động. Do đó không thể có vấn đề chân lý được. Trước sự thất bại của Vật giới, Platon đi tìm chân thực ở Lý giới tức thế giới của các *Ý niệm*. Trong viễn tượng «tôn sùng cái gì vững chãi» đây, ta có thể gọi Platon là người thừa tự và tiếp tục con đường của Parménide: vì đứng trước Biến-dịch, con người phải cố gắng tìm ra được một cái gì vững chãi. Do đây mới xuất hiện những ý niệm về bản thể trước hết. Trong đối thoại Sophiste, Platon trình bày nhiều học thuyết về Bản thể. Ông nói không được tìm bản thể trong số các hành chất như: khí, lửa, nước... theo lối các triết-gia Tiền-

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Socrate; vì các hành chất ấy không cái nào là một bản thể vững chãi cả. Trái lại chúng chỉ là tổ hợp phức tạp do những chất liệu khác sơ thủy hơn chúng thôi. Nên theo ông, *bản thể phải là Ý niệm.* Bản thể tương tự như linh hồn là một thể gì thiêng liêng. Vì theo Platon: Héraclite có lý chủ trương có Biến dịch ở Vật giới vì ở đây không có gì vững chãi, nhưng bên trên vũ trụ biến dịch này còn một vũ trụ khác tức vũ trụ của các Ý-niệm. Đây là quan niệm căn bản trên đó Platon sẽ xây dựng học thuyết Hữu thể của ông. Vì theo nguyên tắc: Bản thể phải là một cái gì đứng dưới những ngoại ảnh biến dịch. Và *ý niệm* cũng là cái gì vững chãi, tồn trường có thể làm mô phạm cho những gì là phản ảnh của nó. Nhưng khi Platon tìm cách xác định Ý niệm, ông đã gọi cái đó là « ontos on » (vere ens: véritablement être). Theo Gilson những lối dịch trên tuy không sai nhưng không phải là hoàn toàn. Dầu sao, tựu trung qua danh từ ấy Platon cũng chỉ có ý nói rằng: trong số các đối tượng tri thức « cái gì có thực » (ontos on) là những gì thực sự đáng được gọi là *Hữu thể* hay đúng hơn *Hữu thực.* Vậy *Hữu thực* là gì? Platon luôn luôn trả lời: *Hữu thực là có y như mình có* (être soi-même en tant que soi-même). Theo nghĩa đó Hữu thể của Platon sẽ gồm chứa hai ý nghĩa y như trong Hữu thể của Parménide tức là *Duy nhất tính* hay *đồng tính* (identité) và *bất biến* (immuabilité). Hai yếu tố ấy chung đúc với nhau đã cấu tạo nên tính cách *vững chãi, kiên cố, trường tồn* cho Hữu thực tức cái mà Platon thường gọi là « ousia ». Danh từ này đã có một lịch sử dài dòng và đã được dịch bằng nhiều ý nghĩa khác nhau như: « hữu thể » (être), hay « yếu tính » (essence) và lắm khi người ta còn ưa dịch là « Hữu thực » (réalité). Nhưng dầu sao tựu trung danh từ ousia theo quan niệm của Platon cũng đồng nghĩa với quan niệm « *tự hữu tự tại nền tảng* » (auto-ipséité fondamentale). Vì chỉ có quan niệm này mới diễn tả được rõ rệt phẩm tính của Hữu thể vì chỉ có mình nó mới cấu tạo nên nó. Câu nói trong Phédon 78D đã mô tả đúng ý nghĩa của ý niệm này. Tựu trung Platon muốn định nghĩa Hữu thực của ông là: tất cả cái gì mãi mãi là *đồng tính* (với chính mình) thì có thực, còn những gì « *đổi khác* » thì không có thực Như thế Platon đi một con đường quanh và theo một chiều hướng *Duy niệm,* thời cuối cùng lại gặp lại câu nói của Parménide: « cái gì có, thì có ». « Cái gì không có thì không có ». Tuy Parménide đứng trong phạm vi Vật lý, cụ thể. Nói tóm hai ông khác nhau về nhiều phương diện, nhưng Hữu thể học của họ phục tòng cùng một số những định luật như nhau.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Nhưng với Platon nên chú ý thêm hai điểm này: Hữu thể học của ông chỉ là một khả tri thể thuần túy, khác với Hữu thể học của Aristote và Kinh viện học. E. Gilson đã lưu ý đặc biệt tới điểm ấy. Ông viết: « Điểm vững chãi nhất trong tư tưởng Platon là sự ông luôn luôn trung thành với một *Hữu thể học về yếu tính* ». (sd. trg. 35). Điểm thứ hai, tuy về Platon có chủ trương khôi phục lại cho Hữu thể tính cách biến dịch, và biến dịch trong cả phạm vi các Ý niệm, nhưng sự thay đổi ấy vẫn là thay đổi trong ý niệm mà thôi. Khuynh hướng chung vẫn còn. (Wahl trg. 11).

Nhưng theo truyền thống tư tưởng Âu châu, Siêu hình học theo tính cách một công cuộc suy luận có hệ thống về « Hữu thể xét theo là Hữu thể » và về « những nguyên nhân đệ nhất » thực sự đã bắt đầu với *Aristote*. Ta có thể nói: tất cả công cuộc suy tư triết-học của Âu châu đều mang ấn tín sâu xa của nguồn gốc ấy. Điều ấy không lạ gì, vì nếu ta đã phải công nhận rằng: nhà tư tưởng Stagirite đã cách mạng phản đối tính cách Siêu việc của các Ý niệm và quan niệm Hồi tưởng của Platon, thời theo đó, ta cũng phải công nhận thêm sự kiện này nữa: kết quả của Cách mạng ấy đã dẫn Aristote đến chỗ muốn *đồng hóa Siêu hình học với Hữu thể học*. Và sự đồng hóa này sẽ nặng chĩu đầy những ý nghĩa, như dưới đây ta sẽ bàn tới. Với Aristote, chúng ta cũng gặp lại những yếu tố tương tự như trên nơi Platon, trong việc hình thành của các khái niệm. Thí dụ khi muốn giảng nghĩa sự khác biệt giữa hình thức và chất liệu hay bốn nguyên nhân, Aristote cũng vịn vào hình ảnh của một nhà điêu khắc khi họ tạc tượng. Như thế một lần nữa ở đây ta gặp ảnh hưởng của *nghệ thuật* trên việc cấu tạo các khái niệm cho triết học Hi lạp. Ngoài ra, nhà triết học Socrate còn đóng góp thêm hai yếu tố mới: thứ nhất là yếu tố sinh vật học (biologique). Với ông yếu tố này còn quan hệ hơn đối với Platon, vì nó gắn liền với cụ thể hơn tức là con người hiện hữu là vì người khác *sinh để* họ ra chứ không phải họ tham dự vào Ý niệm con người mà họ hiện hữu. Yếu tố thứ hai có lẽ quan hệ hơn tức yếu tố *Luận lý* hay đúng hơn yếu tố có tính cách *Văn phạm*. Quan niệm về Bản thể của Aristote một phần đã được xây trên nền tảng văn phạm. Lý do là khi nhìn thấy trong câu nói hay câu văn viết nào cũng đều thấy ngầm chứa một *chủ từ* và một *thuộc từ*. Do đó Aristote mới quan niệm rằng: *chủ từ* chính là một *Bản thể*. Nói khác đi, có bản thể là vì có những thuộc từ. Bản thể là cột trụ cho những thuộc tính căn cứ. Nên theo J. Wahl ta có thể nói: chủ trương bản

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

thể của Aristote là một tác động *biến hóa chủ thể thành khách thể* (une objectivation du sujet) và một lối quan niệm Vũ trụ như một thế giới được cấu kết nên toàn bằng những mệnh đề luận lý gồm mỗi cái một chủ từ và một thuộc từ. (sd. trg. XI.)

Để hiểu rõ lập trường của Aristote về điểm này, cần thiết phải quan sát lối ông phê bình chủ trương bản thể của Platon. Vì theo ông, Platon đã lẫn lộn ý tưởng « phổ biến » (l'universel) hay « tổng quát » (le général) với bản thể. Vì như trên đã thấy tựu trung Bản thể của Platon là một yếu tính, mà đã là yếu tính thời nó là đặc tính phổ biến, tổng quát cho mọi Ý niệm. Nếu thế ý niệm về *cá nhân* cụ thể đã biến mất. Nên Aristote mới đem đối lập phổ biến với cái gì *cá biệt* (individuel). Theo ông, nếu Bản thể quan niệm như phổ biến theo kiểu Platon thời Bản thể ấy có thể đem gán thuộc cho nhiều chủ từ khác nhau và do đó, chủ từ không còn là chủ từ nữa mà đã trở nên thuộc từ rồi. Cái lầm của Platon là ở chỗ đã chủ trương những thuộc tính như: công bình (juste) và tốt lành (bon)... đều là những bản thể cả. Nhưng với Aristote Bản thể phải là một *cá biệt*. Mà đã là một cá biệt thì không thể đem dùng làm thuộc từ hay thuộc tính cho ai cả. Nên cá biệt là chủ từ, và chủ từ là Bản thể vậy. Thí dụ: tôi có thể gán cho Socrate nhiều thuộc từ, như Socrate là người *tốt, hiền, hay chết*... nhưng chính Socrate lại không đem gán cho cái gì khác được, chỉ vì lẽ ông là một *cá nhân, độc đáo* như một Hiện sinh trong quan điểm triết học Hiện sinh vậy. Tôi đành phải dừng lại ở Socrate chủ thể.

Nói tóm, đối với Aristote, Bản thể nằm ở chủ từ; còn Platon lại quan niệm Bản thể trong thuộc từ. Như thế ta có thể kết luận, Aristote một đàng đã thiết lập chủ trương Bản thể của ông trên nền tảng *Luận lý học* như Leibniz sau này cũng làm thế. Nhưng như trên kia ta đã nhận xét về Platon: chỉ có trong thế giới Luận lý hay Ý niệm mới có thực tại vững chãi. Ở đây với Aristote cũng vậy: chỉ có Luận lý mới đem lại một thực tại vững chãi. Dầu sao nền Luận lý học của Aristote và cả quan niệm Bản thể của ông cũng đã gieo một ảnh hưởng quyết liệt trên tư tưởng Tây phương; đến nỗi chính Kant đã phải thú nhận: từ Aristote trở đi, Luận lý học đã không tiến thêm được một bước nào cũng không lùi lại một bước nào cả.

Ngoài ra, còn có thể nhìn Siêu hình học về Bản thể của Aristote theo một khía cạnh khác tức là *quan điểm Hữu thể học*. Ta biết Aristote đã

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

phê bình Platon ở chỗ Platon tìm Hữu thể trong Ý niệm. Và ông cho là Platon đã thất bại. Thế rồi ông mới tiếp tay Platon đi « săn Hữu thể ». Mục đích của ông là đi từ những *sự vật* cá thể để rồi vươn tới Hữu thể tổng quát. Hơn nữa, còn nên nhớ rằng: tất cả cố gắng suy tư của Aristote là tìm giải pháp thỏa đáng cho vấn đề Biến dịch, từ trước đến giờ chưa ai giải quyết xong. Nên ông bắt đầu nhận định rằng: tất cả các hữu thể cá vật trong Vũ trụ đều *biến dịch* cả. Trong quyển Physique (185a) ông đã nêu ra nguyên tắc cho công cuộc tìm khảo rằng: « đối với chúng ta hãy đặt nguyên tắc này là các hữu thể trong vũ trụ, toàn thể hay thành phần, đều bị động cả.» Theo đó, hình như Aristote chú trọng đặc biệt trên hữu thể hiện hữu thực sự. Ngay lúc phê bình Platon, ông đã cho thấy rằng: không thể có những hình thức biệt lập theo kiểu Ý niệm được, mà chỉ có những *hình thức nội tại* mà thôi. Đó chính là cốt yếu của học thuyết Aristote về Bản thể, vì theo ông, Bản thể là sự phù hợp giữa chất liệu và hình thức tức *nội tại* trong mỗi sự vật (chất liệu) đã có một *hình thức* rồi, không phải đi tìm Hình thức ở đâu xa xôi.

Với những dữ kiện trên, ta thấy ở khởi điểm Aristote rất chú ý tới Hữu thể hiện hữu. Nhưng theo Gilson, cuối cùng Aristote chỉ còn nắm trong tay *một bộ xương* tức *Bản thể* trừu tượng của Hữu thể mà thôi. Nhận định và quả quyết điều đó rõ rệt đến nỗi Gilson đã đề chương II của ông là *Hữu thể* và *Bản thể*. Hay nói đúng hơn, Hữu thể chính là Bản thể. Theo hướng đó, ta thấy Aristote đã khởi đầu một cách rất cụ thể. Ông dùng phương pháp loại trừ để gạy ra ngoài hai loại sự vật mà ông coi là không phải Bản thể: một loại gọi là « những gì hiện hữu trong một chủ động » (ceux qui sont présents dans un sujet) và một loại là «những gì có thể gán thuộc cho một chủ động » (ceux qui sont prédicables d'un sujet). Thí dụ khi đứng trước một hữu thể cụ thể nào bất cứ, một con ngựa chẳng hạn, Aristote bắt đầu đặt câu hỏi: mầu sắc, tầm vóc, hình thù... của ngựa có phải những cái làm cho ngựa là ngựa không? Ông cho là không, vì theo ông: đó là những « tùy thể » (accidents) cũng gọi là *Hữu thể của một Hữu thể* (ens entis). Tùy thể không phải là những Hữu thể tự lập, tự tồn, nên chúng là những gì « phải hiện hữu và chỉ hiện hữu trong một chủ thể » khác. Vậy sẽ còn lại cái gì trong Hữu thể Ngựa? Hay: cái gì sẽ tự tồn trong con ngựa? Aristote quan niệm là Bản thể. Nhưng Bản thể là gì? Aristote lắm lúc rất bối rối khi phải định nghĩa Bản thể một cách rõ rệt.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

(J. Wahl: trg. 12 và 56). Ta có thể quan niệm Bản thể của Aristote là *Chủ thể*, trung tâm và căn bản cho các Tùy thể. Chính *do nó* và *trong nó* các tùy thể mới tồn tại được. Nói khác đi, Bản thể là cái tự nó có thể hiện hữu (tự tồn); hơn nữa Bản thể còn đem lại hiện hữu cho các tùy thể nữa. (Gilson, sd. trg.48) Như thế ta thấy Aristote công nhận Bản thể là cái gì *chính yếu* và *tự tồn*. Nên sau cùng ông sẽ kết luận *Bản thể là chính Hữu thể*. (L'être c'est la Substance). Aristote đã quyết đáp rõ rệt: « Danh từ Hữu thể có nhiều nghĩa, nhưng nghĩa rõ rệt nhất là Bản thể: ousia » (trưng trong Gilson trg. 53).

Một chứng lý nữa giảng nghĩa tại sao Aristote đã đồng hóa Hữu thể vào Bản thể? chính là cách ông chia các sự vật làm 10 Phạm trù: Bản thể và 9 tùy thể. Ở đây ông cũng theo phương pháp: Loại trừ. Vì theo ông, tất cả các Tùy thể đều là những « hữu thể của một Hữu thể », nên chúng không tự tồn và không đáng gọi là Hữu thể. Lập tức ông loại chúng đi hết. Trái lại, Bản thể là chính chủ thể dung nạp được các tùy thể nói trên.

Nên sau cùng chỉ có Bản thể đáng gọi là Hữu thể. Theo Gilson, như thế Hữu thể của Aristote sẽ là một « hữu thể đã bị phi hữu hóa » (désexistentialisé). Nhưng *bản thể* mới là một *khả năng* thụ lĩnh lấy *hiện thể* của hiện hữu mà thôi. Như vậy Bản thể là một cái gì tối cao, căn bản trong trật tự của *yếu tính* (essence). Nói khác đi, Hữu thể bản thể của Aristote mới là một *Tiềm thể* (puissance) trong trật tự của *hiện hữu* (existence). Thế thì muốn có Hiện thể của hiện hữu, Bản thể phải làm gì? Không phải làm gì nữa, vì nó là hiện thể tối hậu trong trật tự tiềm thể của nó rồi. Nhưng nó cũng không thể làm gì cả, vì nó không tự mình cung cấp hiện hữu cho mình được, lý do vì hiện hữu thuộc về một trật tự khác. Trật tự ấy St-Thomas đem đặt dưới quyền năng *Sáng tạo* (notion de création) của Thiên chúa. Như vậy St-Thomas nhập cảng vào Triết học một yếu tố của Thần học. Theo học thuyết này, một Bản thể có đủ khả năng để trở thành sự vật nào đó nhất định, thí dụ Bản thể con người là sinh vật biết tư tưởng. Nhưng bao lâu Thiên chúa chưa *hiện thể hóa* (actualiser) Bản thể ấy thì nó vẫn còn y nguyên là một *tiềm thể* (puissance), và như vậy con người vẫn chỉ là con người *theo quan niệm* mà thôi, chứ chưa phải con người *sống động, hiện hữu*.

Theo nguyên tắc ấy St-Thomas, khai triển quan niệm Hữu thể và để vượt xa trên Aristote, ít là theo lối giảng nghĩa của Gilson. Theo ông này

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Hữu thể học cụ thể của St-Thomas căn cứ hoàn toàn trên « *tác động Hiện hữu* » (actus essendi hay existendi: acte d'exister). Bản thể dựa trên Hình thức chưa phải Hữu thể, vì Bản thể ấy chưa hiện hữu, nên chưa gọi nó là Hữu thể được, chỉ có thể gọi là: *quan niệm Hữu thể* mà thôi. Nên muốn cho Bản thể *hiện hữu*, phải cộng thêm *Hiện hữu* vào với *Hình thức*. « Ainsi *l'acte* qui fait que *la substance existe* peut et même doit s'ajouter à *l'acte de la forme* qui cause la substance.» Nhờ đấy chúng ta đi tới một quan niệm về sự phối hợp giữa *Hiện thể* và *Hình thức* để cho *Bản thể hiện hữu*. Như vậy những hữu thể thụ tạo (êtres créés) sẽ khác biệt với Thiên chúa, vì trong họ có sự phối hợp giữa yếu tính và hiện hữu. Nhưng ở đây *hiện hữu* và *yếu tính* (essence et existence) vẫn *khác nhau*, chứ không tách biệt nhau. Trái lại trong Thiên chúa, hiện hữu và yếu tính là một, hay *yếu tính Thiên chúa chính là hiện hữu của Ngài*.

Nói tóm, lập trường Hữu thể học của St-Thomas cốt yếu hệ tại ở việc « Hữu thể phải mang lại cho Hình thức *tác động Hiện hữu* (actus existendi). Nên điều kiện quan hệ là phải « quan niệm Hiện hữu như một tác động hoàn toàn tách biệt với hiện hữu tính của yếu tính.» (concevoir *l'existence* comme un *acte* radicalement distinct de *l'actualité de l'essence*). Tựu trung, với lối nhìn trên đây, Gilson muốn giảng nghĩa quan niệm Hữu thể của St-Thomas giống hệt như *ý niệm Hiện sinh* cụ thể trong triết học hiện đại. (sd. trg 101 và rải rác). Hơn nữa trong Le Thomisme, tác giả còn giảng nghĩa một cách minh bạch hơn lập trường đó; ông viết: « Pour opérer à temps un redressement qui s'impose, il peut donc être utile de *qualifier le thomisme de « philosophie existentielle »*. Rappeler ainsi le sens du terme *ens* dans la langue de St-Thomas d'Aquin, c'est mettre en garde contre l'appauvrissement qu'on lui ferait subir, ainsi qu'à la doctrine dont il est le principe premier, en oubliant que le concept qu'il signifie implique *référence directe à l'existence*: nam ens dicitur *quasi esse habens* » (Vrin, 1948, trg.512)

Để kết luận phần này, thiết tưởng không gì hợp lý bằng nhìn tổng quát trên Triết học Thượng cổ và Trung cổ nói chung; tất nhiên chúng ta sẽ nhận định ra khuynh hướng căn bản của những tư trào ấy: phần đông chúng quan-trọng-hóa: Toán học, Đạo đức, Nghệ thuật, Luận lý hay đúng hơn Văn phạm. Tất cả đều xây trên nền tảng Hữu thể học vững chãi, tức là trên một *Vũ trụ quan Tĩnh*. (J.Wahl: sd. trg. 12).

(Còn tiếp)

LÊ-TÔN-NGHIÊM

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Thi-ca và Triết-lý

Đã hẳn người sống đầy sự nghiệp
Nhưng người ở đời như nhà thi sĩ
Hölderlin

của
NGUYỄN VĂN TRUNG

Lời giới thiệu. — *Ngôn ngữ là con đường của sự tìm hiểu. Chữ-Nghĩa. Đôi khi có những chữ, những tiếng mang một khả-năng mặc-khải lạ lùng; không cần phải là những danh từ bác-học, nhưng trái lại chính cái tiếng nói hằng ngày, ở một vài cứ-điểm then chốt, bao chùm những ý nghĩa to lớn. Chỉ cần ta biết chú ý tới nó, và lắng nghe nó xuất lộ.*

Chúng ta sống nhiều nhưng thường quên mình sống. Ngôn ngữ là con đường đưa ta về với điều ta sống mà tiếng nói của ta vừa biểu lộ vừa che dấu nó.

Tôi đã thử đi vào những con đường đó; và tìm thấy tâm hồn thơ và suy tưởng trong con người chúng ta qua ba nẻo đường của những chữ Ở đời, Quen biết, Trở về. *Chính những chữ đó cũng cho tôi hiểu một triết-lý thoạt tiên có vẻ thật tối tăm xa lạ khi tiếp xúc với Heidegger. Vấn đề là làm thế nào nắm được cái « trực-quan nguyên-ủy, nền-tảng » của một tác-giả và tìm được một chữ* bày-tỏ *cái trực-quan nguyên-ủy đó. Như thế Triết-lý không còn phải cái gì xa ta,* không phải *là ta, nhưng ở trong ta, bên ta, ngay đây. Qua ngôn ngữ, nó xuất hiện rất đơn giản đồng thời cũng rất sâu xa. Nhưng sâu mà không xa. Và bởi vì quá gần gũi nên khi xuất hiện, nó trở thành như một phép lạ trước sự kinh ngạc của ta. Đó là triết-lý thực sự.*

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Ở - ĐỜI

Người là người-ở-đời. Đó là một sự thực hiển nhiên quá, rõ ràng quá — đã hẳn là thế rồi: người là *ở đời*. Phản ứng đầu tiên và thông thường của ta khi nghe nói câu đó là một cảm nghĩ về một sự thực tầm thường như vậy mà cứ nói mãi... Nhưng chính đó là điều lạ, làm cho ta thắc mắc: Người ta có thể coi thường sự kiện ở đời của con người, và do đó đôi khi có thể quên mình ở đời. Tại sao lại có thể như vậy? Và ta có thể ghi nhận sự kiện đó như khởi điểm một suy nghĩ về tương quan nghệ-thuật triết-học. Vấn đề là con người thiết yếu ở đời mà lại có thể quên và thực sự nhiều lúc đã quên mình ở đời. Tại sao vậy? Muốn tìm hiểu phải chú trọng vào chữ « ở », vì tất cả những gì muốn tìm hiểu đều nằm trong chữ đó.

Trước hết, ở chỉ thị một ý-niệm về *nguồn gốc*: ở đâu? nghĩa là sinh ở nơi nào? hay ý niệm về *vị-trí*, về chỗ sinh ra, hoặc chỗ đang ở là một hoàn-cảnh, nơi chốn nhất định nào đó. Trong câu nói ở ngoài đường, ở ngoài vườn, ở khách sạn, ở nhà, chữ ở đây lại có nghĩa như một *tạm trú*, một dừng chân tạm thời hay là một *cư-ngụ thường xuyên*.

Nhưng dù ở đâu mặc lòng, hoặc ở tạm thời hay thường xuyên, ở bao giờ cũng gợi lên một ý-tưởng về gần gũi, bên cạnh: ở là ở bên..., ở với..., và rõ hơn, ở là ở với người khác, bên những đồ vật. Tất cả những liên quan vô hạn và muôn mặt đó tạo thành cuộc đời, hoặc không-gian trú ngụ của một người. Hay nói cách khác, cuộc đời của một người là dệt bằng những sợi dây ràng buộc mật thiết của tương-giao ngay từ khi có mặt ở đời. Đó là một thứ « hôn-phối » trong đó ta là đời và đời là ta, không thể tách rời, ly biệt được; nó có tính cách sống thực như thể một giao-kết bằng xương thịt, có trước suy-luận, ý-thức; cho nên không có một tình-cảm, ý-nghĩa, dự-định, mong-ước nào của một người, dù nhỏ bé thầm-kín đến đâu đi nữa mà không gắn liền với những sự vật, con người trong không gian cư ngụ của mình, như thể là những tình-cảm, ý-nghĩ, dự-định đó đều chỉ là những biểu-lộ của sự hòa-hợp, của sự-kiện hôn-phối giữa con người và cuộc đời.

Con người gắn chặt với không gian cư ngụ của mình và *ở* đời là ở trong không gian đó. Do đó người chủ-quan-hóa thế giới bên ngoài, hay thế giới bên ngoài khách-quan-hóa con người; hoặc nói cách khác không còn phân biệt được khách-quan và chủ-quan trong không gian cư

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

ngụ sống thực. Đêm *tối*, gió *lạnh*, nắng *ấm*, trăng *thanh*, nước *trong*, khí *mát*; những đặc tính trên của sự vật trở thành những đặc tính của người: lòng *thanh*, lời *tối*, tiếng *ấm*, cử chỉ *lạnh* lùng, tâm-hồn *thanh* cao, và do đó không thể xác định được những đặc tính trên là khách-quan hay chủ-quan nữa. Sự hòa hợp làm cho người dự-phóng mình vào không-gian cư-ngụ:

Cầu bao nhiêu nhịp dạ sầu bấy nhiêu

hay không-gian cư-ngụ được nhân-hóa:

Buồn trông chênh chếch sao mai
Sao ơi, sao hỡi nhớ ai *sao mờ*.

Cho nên từ những ý nghĩ cảm tưởng nhỏ bé hằng ngày cho đến những dự định, cảm nghĩ lớn lao như những cảm nghĩ, dự định của những khoảng khắc đặc biệt trong đời, tất cả đều biểu lộ một phối hợp chặt chẽ giữa con người với không gian cư ngụ của mình như một hòa-điệu, giao-duyên.

Trong không-gian cư-ngụ, tâm hồn gắn liền với đất, nước, sông, núi, cỏ cây, gió trăng, cảnh, vật.

Từ những tiếng hát dân tộc của người Nga, phản ảnh một tâm hồn buồn trầm nặng trĩu như bị đè ép bởi những đồng cỏ (steppes) hoang vu mênh mang; cũng như qua lời ca của những dân tộc ở các miền núi rừng âm u, huyền bí, vang vẳng một nỗi u hoài của những người chìm đắm trong một không gian im lìm và một thời gian ngưng đọng.

Có những mùa đông, mùa thu, mùa xuân, mùa nắng, mùa mưa, mùa nước, thì cũng có những mùa gặt, mùa cưới, mùa hội, mùa nghỉ, mùa vui, mùa buồn. Những sinh hoạt làm ăn, buôn bán, nghỉ ngơi đều ăn nhịp với thời tiết cảnh vật chung quanh. Ở những thành phố văn minh, mùa đông, mùa mát dân chúng tấp nập làm ăn, cơ xưởng hoạt động, phố xá buôn bán sầm uất, trường học đông đúc, thành phố như tranh thủ thời gian để sống. Đến mùa hè nóng bức, thành phố sinh hoạt sút hẳn xuống, nhiều lúc như ngủ yên, vì học sinh bãi trường, dân chúng đi nghỉ hè, hàng phố đóng cửa.

Ở nông thôn, sự hòa nhịp song đôi còn linh động một cách thật rõ rệt:

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Tháng giêng là tháng ăn chơi
Thàng hai trồng đậu, trồng khoai, trồng cà,
Tháng ba thì đậu đã già
Ta đi ta hái về nhà phơi khô
Tháng tư đong đậu nấu chè
Ăn tết Đoan-ngọ trở về tháng năm
Tháng sáu buôn nhãn bán trăm...

Mùa làm, mùa nghỉ đều được đánh dấu bằng những hội hè, nghi lễ gọi là lễ đầu mùa, khai mùa, hay kết mùa trong đó những nhân vật quan trọng đọc những lời cầu kinh, làm những lễ phép nhất định có tác dụng thần thoại để mở đầu hoặc để kết thúc mùa cầy cấy, mùa đánh cá v.v... Ngay cả những tôn giáo cao đẳng như Ki-tô-giáo cũng vẫn có một phụng vụ xác định những ngày lễ theo sát với sinh hoạt làm ăn của giáo-hữu, như lễ « cầu mùa ». Một cách tổng quát hơn, những mùa lễ quanh năm ở nhiều nơi như Âu-châu cũng phù hợp với mùa của thời tiết. Mùa chay vào lúc cảnh vật khô chết, trời đất âm u mờ tối; còn mùa phục sinh bắt đầu vào lúc cây cối đâm chồi nẩy lộc, vòm lá xanh lại. Tiếng chuông ngày lễ phục sinh, sau một thời gian im lặng, vang lên cùng với tiếng chim hót, ánh nắng như tất cả đều hòa đồng báo hiệu sự sống lại của cảnh vật, của con người trong mùa xuân mới. Thật ra, không có sự hòa đồng nào réo rắt hơn sự hòa đồng của mùa xuân trong cảnh vật và trong lòng người. Nó đẹp đẽ nhất, thắm thía nhất, vì mùa xuân là mùa điển hình nhất của cảnh vật và cũng là nhân loại nhất đối với con người. Mùa xuân là khởi điểm của một năm mới, nghĩa là của một chu kỳ... Cái cũ sắp hết và cái mới sắp tới. Mọi sự đều bắt đầu lại, mới, trẻ, đầy hy vọng.

Đã có hằng trăm nghìn bài thơ ca ngợi mùa xuân, mà vẫn chưa nói hết ý xuân.

Nguyễn Du tả nhị:

Cỏ non xanh rợn chân trời
Cành lê trắng điểm một vài bông hoa.

Đó là cái xuân cảnh. Nó phản ảnh trong lòng con người và biến thành cái lòng xuân, xuân đời, xuân dân tộc, xuân nhân loại. Có cái vui hồn-

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

nhiên, nhộn nhịp của những người mới bước vào đời như thể là vào hội mùa xuân.

Xuân bước nhẹ trên cành non lá mới
Bạn đời ôi, vui chút với đời hồng
H.T.

Hai câu thơ rất trẻ, gợi lên một niềm yêu tha thiết, một hy vọng vào một tương lai còn đầy hứa hẹn. Thái độ của những kẻ mới bắt đầu mới ở vào mùa xuân của cuộc đời. Họ là *thanh* niên, nghĩa là tuổi xanh, còn trẻ, còn mới bắt đầu cũng như lá xanh vừa nở, mới phơi nõn nà dưới ánh nắng xuân dịu.

Nhưng có những người đã qua tuổi thanh xuân mà vẫn giữ được mùa xuân trong lòng. Những gian lao khó khăn không làm cho họ già cỗi, hết sinh lực, hứng thú, hy vọng. Cho nên tuổi của họ có thể nhiều, người họ có thể già mà lòng họ vẫn còn trẻ. Ở họ xuân đời vẫn nở đẹp trên những giọt mồ hôi của đường đi tranh đấu.

Nứt nở bàn chân lê dép trắng
Đầu trùm nón lá nhớ kinh thành
Anh vẫn vui đi trên những nẻo đường đất nước
Lúa xanh xanh, núi trùng điệp, đèo mắp mô.
H.T.

Trên bình diện tập thể, xuân có thể biến thành xuân dân tộc, xuân nhân loại vào những lúc một dân tộc, một nhân loại vùng dậy bắt đầu đón lấy một đời sống mới sau những ngày tháng hấp hối, chết chóc vì những đè-nén, lệ thuộc.

Đây một mùa xuân tới gần,
Đây mùa bất tận của muôn xuân
Hương tình nhân loại bay man mác
Gió bốn phương truyền vang ý dân.
Ôi, hài âm mạnh của nhân gian
Mỗi giọng thân yêu một tiếng đàn
Cao vút từng thông vang vượt núi
Trường sơn, Hy mã lạp, U-ran... *H.T.*

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Cái ý tưởng căn bản rút ra từ sự hòa hợp, hôn phối, giữa con người với không gian cư ngụ của mình là sự *an-nghỉ*. Người ở đời thoải mái, an nghỉ trong đời, không bận tâm lo lắng, như thể là về nhà mình rồi. Cư ngụ là trạng thái của thanh-bình, không lay động, băn khoăn, sinh hoạt. Cho nên *ở* là hòa đồng, gần-gũi, thân-mật và là nguồn hạnh-phúc. Vì thế, người *bị* bó buộc không có thể « ở » đời theo những nghĩa trên, cảm thấy đau khổ khốn nạn như tình cảnh của một cái cây đang bám chặt vào đất, đang « ở » dưới đất, bị « nhổ » lên một cách tàn bạo và đột ngột bởi gió bão. Người ta thường gọi những người mất cái hạnh phúc của sự « ở » là người « mất rễ », chính vì họ đã bị ném ra khỏi không gian cư ngụ là nơi chốn ở đời của họ. Họ là một thân-phận khốn nạn vì rơi vào lạc lõng, xa lạ, bất an, và nhất là khi họ không còn thể thích nghi được nữa. Họ đã quá quen với không gian cư ngụ của họ. Họ với nó là một. Họ mặc cho nó khuôn mặt của họ và nó như thấm vào máu thịt, tính tình của họ. Họ đã hít một không khí, đã quen một khí hậu, một lối ăn mặc, họ đã quen một khung cảnh. Tất cả những cái đó tạo thành không gian cư ngụ của họ. Đang ở xứ lạnh, không thể chịu được xứ nóng; đang ở đồng bằng không thể lên núi ở, đang ở nhà quê không thể ở tỉnh, đang ở bên đông không thể sang bên tây ở. Quen *ở* một nơi là gì nếu không phải là hòa hợp mật thiết với nơi đó và coi đó là hạnh phúc ở đời của con người ? (1)

Nhưng sống không phải lúc nào cũng là một an nghỉ và do đó có rất nhiều lúc phải làm việc: cầy cấy, đốn củi, đánh cá, dệt may, xây cất, cưa sẻ, học hành v.v... Làm việc là tìm hiểu hoặc nhằm biến đổi một sự vật. Sự làm việc đòi hỏi người ta phải *chú ý* tới việc mình làm; việc càng khó, lâu xong, càng phải bận tâm, chú trọng đến nó lâu dài. Và khi đã bận tâm chú ý đến việc làm thì cũng quên những sự khác. Cần lao đặt con người vào tâm trạng *bận bịu*; vì không chú ý quan tâm không thể chu toàn được việc muốn làm. Làm việc là *vận chuyển*, không phải an nghỉ; chính vì thế mà phải chú ý: đang lái xe phải chú ý tới việc cầm lái, đang cầy ruộng phải chú ý tới việc cầy. Sự chú ý trong cần-lao làm cho người ta *quên* mọi cái khác: người đang mãi miết lái xe không còn chú trọng nhìn ngắm trời xanh, cánh đồng lúa vàng nghiêng ngả theo chiều gió ở hai bên đường.

---

(1) Xem bài « CÁI NHÀ » trong đó tôi phân tích cái nhà như một không gian yêu đương và đối nghịch. Đại học số 23, tháng 10/1961.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Cho nên sự làm việc là một *đãng trí* với không gian cư ngụ, và làm cho người cần lao sống *dường như* quên mình *ở* đời. Đi qua cầu, trí óc đang bận công ăn việc làm, không còn để ý tới nhịp cầu, dòng sông lờ đờ trôi dưới gầm, vì chủ đích là mong tới nơi. Cái cầu, dòng sông không phải là không gian để cho con mắt ta an nghỉ trên đó, nhưng chỉ còn là một phương tiện cần phải vượt qua.

Làm việc là lúc sống ở đời mà *dường như* quên rằng mình ở đời. Chính vì thế mà người ta coi là thường sự kiện ở đời nhắc tới trên. Coi là thường là tâm trạng của lúc làm việc, của sự bận rộn, và làm việc là cách thể đặc biệt ở-đời mà *dường như* quên ở-đời.

Nhưng không thể quên mãi được. Một buổi chiều đi làm về, trên đường về nhà, bỗng trời đổi trời, gió đột nhiên lành lạnh làm rơi lả tả những lá khô cuốn bay theo chiều gió lăn vội vã trên đường nhựa. Lòng người đi làm về cũng đột nhiên thay đổi: một rung động thầm kín nổi dậy hòa hợp với cảnh vật: có thể là một nỗi buồn nhớ nhẹ nhàng nào đó dìu lòng người về những hoài niệm xa xưa và đưa tâm trí người đó vào một thế giới khác hẳn, thế giới của mơ mộng:

Đêm nay thu sang cùng heo may
Thuyền ai lơ lững trôi xuôi dòng...

Người làm việc bỏ thái độ « đãng trí » và trở về với không gian cư ngụ của mình. Chàng mơ màng hồi tưởng hay mong ước. Mơ màng là thái độ tiêu biểu nhất của sự ở-đời, hiểu như là an nghỉ, hòa hợp với không gian cư ngụ của mình. Và bởi vì người ta chỉ mơ màng được khi không làm việc, cho nên những lúc an nghỉ, thanh-bình là lúc người ta mơ màng và cũng là lúc người ta « ở » đời thực sự trọn vẹn cái ý nghĩa của chữ «ở ».

Nhưng không có thời kỳ nào người ta mơ màng bằng thời kỳ thơ ấu. niên thiếu, vì cái tuổi đó chưa phải là tuổi làm việc, cho nên tuổi trẻ là tuổi người ta « ở » đời đầy đủ nhất và cũng là tuổi hạnh phúc nhất.

Khi đã lớn tuổi, nhớ tiếc thời kỳ thơ ấu, dù những giây phút « trở về » đó đôi khi rất hiếm hoặc rất ngắn ngủi.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Cho nên nếu định nghĩa Thơ là một hình thức biểu lộ thái độ ở-đời của con người như một an nghỉ, hòa đồng, tất cả mọi người đều là thi sĩ. Thi sĩ không phải theo nghĩa hẹp là sáng tác, nhưng theo nghĩa có một tâm hồn thơ mộng của thái độ an nghỉ, ở đời. Vì đã hẳn nếu không có tâm hồn đó, người ta không thể rung động gì khi đọc hoặc nghe thơ. Chỉ có người mới biết « ở » đời, nghĩa là có thái độ « thơ » trước cuộc đời vì người không phải chỉ là một con vật cần lao, nhưng còn là một nghệ sĩ. Đó là ý nghĩa câu thơ của Hölderlin:

Đã hẳn người sống đầy sự nghiệp
Nhưng người ở đời như nhà thi sĩ
(Plein de mérites, mais en poète
L'homme habite sur cette terre)

Người sống là xây dựng, tạo dựng, biến đổi bằng cần lao, kỹ thuật, nhưng người chỉ *ở đời thực sự* khi an nghỉ, hòa mình vào đời, vào không gian cư ngụ, nghĩa là ở đời như nhà thơ. Một Nguyễn Trãi, vị tướng tài kiêm chiến lược gia, một Nguyễn-công Trứ, kỹ sư dinh điền, hay một Phan-bội Châu, nhà cách mệnh đáng kính, đều đã để lại những sự nghiệp cao cả, đồng thời cũng là những thi sĩ lớn lao của dân tộc.

Nhưng những giây phút sống « ở đời » như vậy không lâu dài vì người ta đang an nghỉ đã lại bị thúc đẩy làm việc. Do đó, cần phải tìm cách *ghi lại* những giây phút đó để phục hồi, làm sống nó lại mãi mãi. Nghệ thuật chính là sự phục hồi thời gian ở đời, là một nỗ lực trở về thiên-thai đã mất.

Tôi muốn tắt nắng đi
Cho màu đừng nhạt mất
Tôi muốn buộc gió lại
Cho hương đừng bay đi

X.D.

Nghệ thuật là phương tiện phục hồi cuộc sống hồn nhiên, hạnh phúc an nghỉ ở đời. Ngày xưa Tú-Uyên đi tìm lại tiên nữ, vẻ đẹp tuyệt trần đã mất. Chàng không thể tìm thấy, chợt thấy bức tranh vẽ một người đẹp giống tiên nữ, chàng mua về treo trong phòng học để tưởng nhớ người đẹp đã mất.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Vậy nguồn gốc nghệ thuật là tại con người có thể mất những giờ phút « ở đời », cuộc đời thơ mộng, hạnh phúc và nghệ thuật chính là phương tiện để *thể hiện lại* cuộc đời đó. Giả sử người ta luôn luôn sống với những giờ phút « ở đời » đầy đủ, sẽ không cần nghệ thuật như Charles Vagner nói: « Tôi không thể không tin rằng nếu chúng ta thực sự hòa mình vào đời sống, chúng ta là đời sống, chúng ta sẽ không cần nghệ thuật. Nếu tôi có thể tìm thấy lại tuổi niên thiếu, sức khỏe, người đàn bà yêu quí, tôi sẽ cho hết nghệ thuật của tôi ».

Nếu triết-lý chỉ là *ý thức* về cuộc đời trong những chiều sâu thẳm của nó, kinh nghiệm đời theo hai nhịp căn bản: làm và nghỉ, khoa học kỹ thuật cần lao và mơ mộng, hòa hợp an nghỉ là cả một thực tại phong phú bao hàm vô tận những đề tài khai triển.

Chỉ cần biết *nhìn* thì sẽ thấy, vì chân-lý mà ý-hướng triết-lý nhằm vươn tới không ở đâu xa, nhưng ẩn dấu trong những dự định căn bản của con người sống ở đời mà nghệ thuật đã thành công trong công trình ghi chép lại bằng muôn vàn những phối hợp âm thanh, mầu sắc, đường góc, hình ảnh, chữ viết.

Cho nên có thể nói, cuộc đời là nguồn gốc nghệ thuật và nghệ thuật là nguồn gốc triết-lý. Nghệ thuật nhằm vãn hồi cuộc đời và triết-lý là ý thức của sự vãn hồi đó.

***

QUEN BIẾT

Triết lý và nghệ thuật đều nhằm *nói lên, bày tỏ* ý nghĩa cuộc đời, hay là những thái độ *ở-đời* của con người, tuy bầy tỏ một cách *khác* nhau, bày tỏ những ý nghĩa đó như là sự thực, chân lý. Do đó triết-lý, nghệ thuật đều chung một ý hướng là chân-lý: làm cho *biết* cái đích thực. Đây là một bức họa «đôi giầy» của Van Gogh. Bức họa trình bày đôi giầy của một bác nhà quê. Đôi giầy là một dụng cụ kia bây giờ đã trở thành một sự vật nghệ thuật do một công trình xây dựng nghệ thuật của họa sĩ. Nó như bị « thoát thực », xa rời hoàn cảnh cụ thể của nó, vì tôi không thể xác định đôi giầy đó ở đâu và của ai, thường dẫm chân trên những nẻo đường nào. Dầu vậy, khi nhìn đôi giầy trên bức họa với hình ảnh rách nát của nó, ở đầu óc tôi gợi lên những bước đi nặng nề và khó nhọc của bác nhà quê. Cái đề

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

mòn biểu lộ lòng kiên nhẫn lâu dài của nhiều chuyến đi trong mưa gió trên những nẻo đường gập ghềnh sỏi đá, lỗ bùn, và cũng từ đó, tôi liên tưởng tới cảnh cô đơn hẻo lánh của những con đường lầy lội ở thôn quê: đôi giầy vẽ như vẫn dính những vết bùn còn ẩm ướt. Đôi giầy cũng nói lên tiếng gọi im lặng của đất ruộng, tính cách phì nhiêu của đồng lúa hay cảnh ảm đạm của cánh đồng mùa đông.

Đôi giầy còn biểu lộ một cách tổng quát công việc làm ăn nặng nhọc, hằng ngày của bác nhà quê, những nỗi lo âu sinh sống ngày mai, những niềm vui sướng hân hoan thầm kín mỗi khi gặt lúa về nhà, hay lòng hy vọng pha trộn lo lắng lúc sinh đẻ, hoặc nỗi băn khoăn xao xuyến trước cái chết...

Đôi giầy trong bức họa nói lên tất cả những gì « che dấu » của đôi giầy thực sự cho tôi là người đang say sưa ngắm nhìn bức họa; nó *mặc khải* những *ý nghĩa*, đồng thời làm cho tôi *biết* khi lãnh hội được những ý-nghĩa đó.

Triết lý cũng là một bày tỏ, mặc khải chân lý của sự vật, cuộc đời từ sự triển khai những ý nghĩa bao hàm trong sự vật, cuộc đời.

Nhưng làm thế nào để *biết* được sự vật, cuộc đời? Hình như chỉ biết khi đã làm quen, gần gũi, thân mật với sự vật, cuộc đời. Biết vì quen; Quen mà biết: *Quen biết*. Cho nên người nghệ sĩ cũng như người suy tưởng triết-lý không thể *biết* được gì nếu không *trước* hết đi tới và làm quen với điều mình muốn biết. Và làm quen là gì, nếu không phải là đến ở gần bên cạnh, hòa đồng, gần gũi, thân thiện. Từ khi có nghệ thuật, người nghệ sĩ nào đi vào sáng tạo cũng đều lấy chất liệu xây dựng tác phẩm từ sự làm quen thân thuộc, lâu dài, từ cuộc giao duyên thắm thiết với cuộc đời. Nhưng còn triết lý? Hình như đã có lúc triết-lý muốn biết mà lại quên đi làm quen với điều mình muốn biết, ít nhất là trường hợp đó xảy ra trong lịch sử triết-lý Âu-châu. Đó là ý kiến Heidegger, một nhà triết-học hiện đại người Đức đã có những cái nhìn độc đáo về triết-học và nghệ-thuật.

Theo Heigdegger, không những thi ca liên lạc mật thiết với triết lý mà còn là nguồn suối của triết-học. Điều người ta tự hỏi ở đây là một triết-học về hữu thể (une philosophie de l'être) như triết học của Heidegger không thể không bắt gặp nghệ thuật. Cho nên đi tìm hiểu tại sao thi ca

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

gắn liền vào với triết học theo Heidegger tức là tìm hiểu *quan niệm về triết-lý* của Heidegger và do đó cũng là tìm hiểu được tại sao Heidegger đã để một phần lớn sinh hoạt triết-lý về cuối đời của mình để bình giải thi ca hay suy nghĩ về nghệ thuật.

Nếu hỏi vấn đề gì là quan trọng nhất trong triết-học, chắc hẳn phải trả lời là vấn đề chân lý. Sự thức tỉnh và nỗ lực nhận thức của ý-hướng triết-lý đều nhằm vào mục tiêu căn bản: chân-lý. Cho nên nỗi lo lắng và lòng mong ước của nhà triết-học cũng chỉ là nỗi lo lắng, lòng mong ước chân lý. Từ xưa đến nay, triết lý bao giờ cũng vẫn đã là và sẽ là hướng về chân lý. Vậy mà Heidegger lại cho rằng không có ai quên vấn đề đó cho bằng những nhà triết-học. Ý kiến đó thật là một miệt-thị, hay ít ra là một phủ nhận ghê gớm và do đó chắc hẳn Heidegger phải có một quan niệm đặc biệt về chânl-lý, về triết-học mới dám nêu lên ý kiến trên. Nhưng tìm hiểu Heidegger không phải là một việc dễ dàng. Người ta chỉ có thể gặp gỡ những ý tưởng vô cùng phong phú và đặc biệt khi tiếp xúc với Heidegger một khi đã vượt được những khó khăn của một từ ngữ tối tăm khó hiểu, đôi khi cầu kỳ. Ý-kiến của Heidegger là: từ khi có cái mà ai cũng công nhận một cách *chính thức* là Lịch-sử triết-học tây-phương, nghĩa là bắt đầu từ Platon, Aristote, thì cũng chính từ lúc đó, triết-học bỏ quên vấn đề chân lý. Do đó, nếu hiểu triết lý theo một quan niệm về chân lý như Heidegger muốn, thì chỉ có triết-lý *thực sự* trước Platon, Aristote, và triết-lý của Heidegger bây giờ. Nói cách khác, thời kỳ tiền triết-lý theo lối gọi thông thường, cổ điển, mới chính là thời kỳ có triết-lý thực sự và triết-lý đó bị bỏ quên mãi cho đến bây giờ Heidegger mới tiếp nối lại.

Trong quan niệm cổ điển về chân lý, người ta vẫn thường coi chân-lý là sự phù hợp giữa phán đoán với sự vật. Tôi thấy một cái bàn trước mặt, tôi quả quyết: đó là cái bàn. Tôi đã phán đoán và phán đoán phù hợp với sự vật khách quan, vì có thực sự cái bàn trước mặt.

Nhưng vấn đề là căn cứ vào đâu mà quả quyết được một cách *chắc chắn* sự phù hợp trên. Nói cách khác, cái gì làm cho *có thể có* **một** sự phù hợp như vậy. Đặt vấn đề đó, tức là phải khảo sát cơ cấu (structure) hay bản chất của người phán đoán và của vật được lãnh hội.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Triết-học cổ điển đã không nghĩ tới vấn đề đó. Trong công trình nhận thức, người ta phân biệt người nhận thức là chủ thể, và sự vật là đối tượng, rồi người ta quả quyết ngay chân lý là sự phù hợp giữa phán đoán của chủ thể với sự vật mà không *trước hết* tìm hiểu: con người *có thể* có chân lý không và sự vật *có thể* xuất hiện, bày tỏ cho con người không.

Đó là một vấn đề quan trọng và chính vấn đề đó đã bị quên lãng, bỏ qua trong triết-lý cổ điển từ Aristote. Vì đã hẳn, trước khi quả quyết có chân-lý, và hơn nữa, chân-lý là ở sự *phù hợp* giữa lý trí và sự vật, cần thiết phải tra hỏi xem con người là gì, có *liên-lạc* gì với chân-lý, với sự-vật không, và ngược lại, sự vật là gì, có thể có liên lạc gì với con người không, vì giả sử *tự-bản-tính* sự vật và con người, không thể có một liên lạc gì với nhau thì làm sao còn có thể nói tới sự *phù-hợp*, và do đó, nói tới chân-lý.

Lịch sử triết-học đã bỏ quên vấn-đề đó, và đã triết-lý, đi tìm chân-lý mà như thể không *nghĩ tới con người, sự vật*.

Sự nhận định trên cho thấy quan-niệm của Heidegger *khác hẳn* quan-niệm cổ điển khi đặt vấn đề chân-lý.

Heidegger khởi điểm từ tiền đề căn bản: con người là một *vật-ở-đời* nghĩa là *thiết yếu* gắn liền với sự vật, với cuộc đời trong một tương quan chặt chẽ như thể sự kiện ở đời là yếu tố *cấu tạo* của con người. Khi nói con người là vật-ở-đời (Dasein) thì không phải chỉ là đưa ra một nhận-định về một sự kiện: nó là như thế và ở đấy theo nghĩa chữ kiên-tính (facticité) của Sartre. Heidegger đi xa hơn nữa, vì sự kiện ở đời của con người không phải chỉ là có-ở-đấy như thể một cách *ngẫu-nhiên*, nhưng là có một cách *bó buộc*, không thể không có, như một đòi hỏi cần thiết căn bản. Nói cách khác, không thể nói con người ở đời vì thực sự nó ở đời như một sự kiện, nhưng phải nói, con người không thể hiện hữu, có mặt, mà lại không ở-đời. Cho nên có một tương quan về bản tính (ontique) giữa con người và cuộc đời.

Trong tương quan đó, sự vật (l'étant) xuất hiện như một khả năng có thể *bày tỏ*, có thể hiển dâng. Sự vật như bị che đậy bởi một tấm màn, nhưng đồng thời tấm màn đó cũng có thể vén lên, và do đó, sự vật có thể bày tỏ ra, mặc khải, khi cái màn đã vén lên hoặc bị kéo đi. Do đó, sự vật *tự nó* chứa đựng một khả năng cởi mở, có thể vén lên (Apérité, Offens-

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

tändigkeit) và luôn luôn như sẵn sàng *chờ đợi* để được cởi mở, vén màn lên và được bày tỏ ra. Cho nên yếu-tính của sự-vật là có thể tự hiến dâng cho con người.

Về phía chủ-thể, con người cũng là thiết yếu hướng về sự vật; vì sống, có mặt, hiện hữu là *ở đấy*, đồng thời thiết yếu cũng là bỏ chỗ mình đứng, đến *ở bên cạnh* sự vật (Existence = ex-sistere; ex = ra khỏi, sistere= đứng). Hiện hữu của con người là ở cạnh, ở gần sự vật một cách thiết yếu. Nhưng ở cạnh, ở gần không phải chỉ là một xếp cạnh có tính cách không-gian như cái bút ở *cạnh* lọ mực trên bàn. Trái lại, sự ở bên cạnh của người có tính cách một tương-quan láng giềng hay tương quan *họ hàng*. Hai gia đình, hai người có thể ở cạnh nhau trong một nhà lầu mà không có liên lạc gì với nhau. Sự ở bên cạnh đây chỉ có tính cách của một sự *gần kề* trong không gian. Đối với người, ở bên cạnh là một sự *gần gũi*. Gần gũi bao hàm sự quen thuộc, thân mật. Người thiết yếu ở bên cạnh sự vật và hình thức biểu lộ rõ rệt nhất của tình trạng gần gũi là sự bận tâm. Người nghĩ tới sự vật, bận tâm lo lắng về sự vật không phải vì nghĩ tới mình, tới những nhu cầu của mình như người ta thường quan niệm, nhưng vì người liên đới với sự vật, thiết yếu gắn liền với cuộc đời.

Do đó có một tương giao mật thiết, một giao duyên thân ái giữa người và sự vật như thể là một phối hợp *xác thịt*, không phải chỉ là một tương quan nhận thức. Trong tương giao đó, con người chỉ là người nếu hướng về sự vật, đến làm quen và ở gần sự vật, và sự vật chỉ là sự vật nếu lúc nào cũng như sẵn sàng tự hiến, cởi mở để đón nhận sự lãnh hội.

Đó là hoàn cảnh nền tảng của triết-lý định nghĩa như một nỗ lực đi tìm chân-lý. Và triết-lý cổ điển từ Platon, Aristote đã quên hoàn cảnh nền tảng đó khi đặt vấn đề chân-lý. Người ta coi phán đoán là nơi chốn của sự thực hay sự sai nhầm và chân-lý là sự phù hợp giữa phán đoán với sự vật mà không xét tới quan điểm của sự vật, và nhất là không xét tới nền tảng làm cho có thể có sự phù hợp trên. Ý tưởng mà Heidegger muốn nhắc tới về chân-lý không phải là ý tưởng về sự phù hợp, nhưng là ý tưởng về *chân* là cái gì bị lộ ra, bị phơi bầy ra, cái bị lôi ra khỏi chỗ dấu nó, che đậy nó, để bày tỏ ra ngoài. Cho nên yếu tính của chân-lý đặt trên một nền tảng là sự vật thiết yếu có thể bày tỏ, xuất lộ cho con người và con

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

người thiết yếu đi tới sự vật, bày tỏ ra với sự vật. Do đó, trước khi có sự phù hợp giữa phán đoán và sự vật, hay nói đúng hơn nữa, cái làm cho sự phù hợp đó có thể có chính là một sự hòa đồng nguyên ủy, một giao duyên, kết nghĩa giữa ta với cuộc đời như thể là kiếp sống của cả hai là sinh ra đã gần nhau, gắn bó với nhau.

Nhưng triết-lý cổ điển đã quên sự hòa đồng nguyên ủy đó nên đã đi tới sự vật, cuộc đời mà như không có ý gặp để hiểu biết vì không chú trọng tới quan điểm của sự vật, cuộc đời. Triết lý đã suy nghĩ về chân-lý cuộc đời với thái độ của một người *xa lạ* với cuộc đời, như thể mình không ở đời, không gần gũi, quen biết, thân mật với sự vật (l'étant).

Vì đã quên không đặt vấn đề nền tảng đó, nên triết-lý đã mất *liên-lạc* với cuộc đời: người là xa lạ với sự vật, sự vật xa lạ với người; cho nên không có những con đường đưa tới gặp gỡ và để *biết* nhau, nghĩa là để đạt tới chân-lý. Chính vì thế mà Heidegger gọi những nhà triết học là những kẻ không có nhà, không có quê hương (unheimisch) vì đã bỏ quên cuộc đời, sống *ở đời* mà dường như không *ở* đời thực sự. Như thế triết-lý cổ điển không bao giờ có thể đặt vấn đề chân-lý và đạt tới chân-lý, vì đã bỏ quên chính sự vật, hay là vì không bao giờ *gặp* được sự vật mà làm *quen* để *biết* nó.

Cho nên triết-lý, theo Heidegger, không phải là bạn của khôn-ngoan (philos = amoureux, ami; sophian = sagesse, đạo lý) như người ta vẫn hiểu, nhưng là ngược lại, khôn ngoan trong sự làm quen, kết bạn... Triết-lý là biết sự vật vì quen thuộc như thể gần gũi, ở cùng một nhà với sự vật.

Tri-thức không còn phải là một công-trình *chiếm đoạt* sự vật, nhằm lãnh hội sự vật, chữ lãnh hội (saisir) theo nghĩa cầm lấy, nắm được một vật vì nó *thụ động*, im lìm, bất lực và do nó người nắm lấy không đếm xỉa đến quan điểm của sự vật mình nắm lấy. Nhưng là một làm quen với sự vật để tự nó bày tỏ, vì chỉ có thể *biết* khi quen thuộc, nghĩa là ta chỉ có thể đi tới, và sự vật chỉ bày tỏ trong sự gần gũi, quen thuộc.

Đến đây, người ta hiểu một quan niệm về chân-lý và triết-lý như trên không thể không bắt gặp thi-ca, nghệ-thuật. Nhận định về triết-học tây phương từ Aristote đến bây giờ, Heidegger cho rằng lịch sử nền triết-học đó đã bỏ quên những liên quan quen thuộc thân mật họ hàng với sự vật mà

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

chỉ có những triết gia trước Platon, Aristote như Anaximandre, Parménide, Héraclite v.v... đã duy trì được. Cho nên ngày nay, khi đặt vấn đề chân-lý, không thể tin vào triết-lý được nữa, vì triết-lý đã bỏ quên cuộc đời, và sau triết-lý, cả khoa-học; nhưng chỉ còn có thể tìm đến những thi sĩ hay những người dân chất phác như bác nông dân, bác tiều phu, hoặc hơn nữa, tìm đến những trẻ nhỏ ngây thơ hồn nhiên.

Những đứa trẻ gần gũi với cuộc đời. Chúng ở bên cạnh những đồ vật, những cây cỏ, loài vật, nhất là những đồ chơi của chúng. Chúng đi tới sự vật và bao giờ cũng chỉ là vì ý định muốn làm quen, thân thuộc để *chơi* với đồ vật. Trẻ con chưa đi tới thái độ *xử dụng* và coi sự vật chỉ như những đồ dùng hữu ích và đo đó có thái độ *chủ quan* với đồ vật, vì không bao giờ đếm xỉa đến quan điểm của sự vật. Đồ vật chỉ là một vật để *lợi dụng*. Trẻ con *thơ thẩn* với những sự vật chung quanh. Thơ thẩn là hòa mình vào, tan biến trong thế giới gồm những đồ chơi, con vật. Thơ thẩn là thái độ chiêm ngưỡng, hưởng thụ, an nghỉ trong cuộc đời.

Những người dân chất phác hiền lành cũng *gần gũi* với sự vật. Trong cuốn Holzwege, Heidegger đã nhắc tới những con đường rừng của bác tiều phu. Đó là những con đường nhỏ quanh co, vô định mà bác đã vạch ra trong rừng và chỉ bác biết rõ chúng nhờ một sự quen thuộc gần gũi lâu ngày, cho nên không bao giờ bác lạc, nhầm đường được, vì đối với bác, không có con đường nào giống con đường nào trong khi đường nào cũng giống đường nào đối với một người lạ, chưa quen thuộc những con đường rừng. Người nông dân, tiều phu ở nhà quê gần gũi với thiên nhiên, đồ vật như thể hòa mình vào sự vật, không gian trú ngụ.

Nhà thơ cũng vậy. Thi sĩ là người đi tới cuộc đời, sự vật không phải để xử dụng nó, hoặc biến đổi nó bằng cần lao, nhưng là hòa hợp thông cảm, và thông cảm bằng cách ở gần, làm quen, giao ngộ. Nhà thơ đi vào cuộc đời như sẵn sàng đón nhận và cuộc đời chờ đợi nhà thơ như sẵn sàng đón tiếp. Thi sĩ hòa mình vào sự vật và sự vật như hòa mình với thi sĩ:

Là thi sĩ, nghĩa là ru với gió
Mơ theo trăng và vơ vẩn cùng mây
Để linh hồn ràng buộc bởi muôn giây
Hay chia sẻ bởi trăm tình yêu mến

X.D.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Biết chính là nhờ sự làm quen đó. Quen biết. Biết vì quen. Cho nên chân-lý là Mặc-khải, Bày tỏ, Vén màn lên (révélation, dévoilement). Người đi tới cuộc đời với ý hướng muốn quen biết và sự vật chỉ bày tỏ khi có người cởi mở, tới đón nhận. Cũng như ta không thể yêu một người nếu ta không đi tới người đó với ý hướng yêu, vì nếu không có ý hướng yêu, ta không bao giờ gặp người đó trong tình yêu. Ví dụ: nếu tôi chỉ coi người đàn bà kia chỉ là một nhiệm vụ (thư ký, đánh máy v.v...) không bao giờ tôi có thể yêu được người đó, vì người đó không bao giờ xuất hiện với tôi như một người *đáng* yêu. Tình yêu chỉ *bày tỏ* khi có ý hướng yêu đương; cũng như nếu tôi ghét *vọng cổ* như một thiên kiến cố định,không bao giờ tôi có thể *khám phá* thấy cái hay cái đẹp trong vọng cổ, vì nó chỉ bày tỏ ra cho tôi hay tôi chỉ gặp nó nếu tôi có ý hướng cởi mở, đón nhận.

Cho nên nếu con người không *hướng* về sự vật như để sẵn sàng làm quen, muốn biết, sự vật sẽ mãi mãi *khép kín*, không bao giờ bày tỏ, kéo màn ra.

Nếu Chân-lý là Mặc-khải, Bày-tỏ, và chỉ có Bày-tỏ, Mặc-khải khi có *Làm quen*, thân thuộc, thì Thi ca, Nghệ-thuật là nguồn suối Chân-lý, và triết-lý là trở về với thi-ca, nghệ-thuật để tìm chân-lý. Heidegger cho rằng triết-lý Âu châu đã bỏ quên cuộc đời cho nên không thể tìm thấy chân-lý và hiện nay chỉ có các thi-sĩ, nghệ-sĩ là còn khả năng tìm thấy chân-lý, vì chỉ có họ là duy trì được sự tương giao gần gũi thân mật với sự vật.

Đó là lý do giải thích tại sao Heidegger đi tìm chân-lý, triết-lý trong thi-ca, và ông đã để một phần lớn sinh hoạt tìm kiếm của ông để bình thơ của Hölderlin, Rilke, Georg. Trakl...

Trong một bài diễn thuyết nhan đề: Hölderlin và yếu tính của Thi-ca (1), trước hết Heidegger nêu lên lý do tại sao ông chọn Hölderlin, một nhà thơ Đức vào đầu thế kỷ 19, hơn là những thi sĩ khác như Goethe, Dante, Shakespeare, Virgile hay Sophocle để tìm hiểu ý nghĩa của thi-ca. Theo Heidegger, Hölderlin là nhà thơ của nhà thơ (le poète du poète),

---

(1) Xem bản tiếng Pháp : « Hölderlin et l'essence de la Poésie » trong cuốn: Qu'est-ce que la métaphysique. Gallimard.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

nghĩa là ông đã thi-ca-hóa chính yếu-tính của thơ (poématiser l'essence de la poésie). Và để minh chứng sự thi-ca-hóa chính yếu-tính của thi-ca trong thơ Hölderlin, Heidegger trích năm câu thơ đặc biệt của Hölderlin:

Câu I: *Làm thơ, cái việc vô tư hơn mọi việc khác.*

Tại sao lại vô tư hơn mọi việc khác? Vì thơ là một hình thức « chơi », không nhằm một sự thực hiện vị lợi nào. Nhà thơ sáng tạo hình ảnh và chỉ lo xếp đặt hình ảnh, cho nên nhà thơ chơi như đứa trẻ, vì việc làm của người không biến đổi, hiệu nghiệm gì. Thơ không phải là một lập trường (engagement) về bất cứ phương diện nào, và do đó, nó là một ngôn từ thuần túy.

Câu II: *Cho nên ngôn từ, một của quý nguy hiểm hơn hết, đã ban cho con người, để qua ngôn ngữ, người biểu lộ mình như là người.*

Ngôn ngữ là một cái đặc ân của con người, vì chỉ có người mới biết nói, mới hiểu. Con vật, cái cây, cái bàn không nói, bày tỏ gì cả, chúng chỉ có *ở đấy* thôi. Nhưng vì chúng không nói, hiểu, nên chúng cũng không thể lầm lẫn gì cả. Là đặc ân chỉ ban cho người, nhưng lại là một của quý nguy hiểm hơn hết vì chính ngôn ngữ tạo dịp để có thể có nguy hiểm. Con người nói và người khác *có thể* nghe, nhưng lời nói có thể là lời nói nhảm, nói dối, nói những lời vô ích, tầm thường, vô nghĩa. Lời nói trở thành nguy hiểm vì có thể làm hại và đôi khi không thể lường được kết quả tai hại của nó.

Nhưng dù sao lời nói vẫn là một của quý của con người vì lời nói để cho con người có thể trao đổi, thông cảm với người khác, và tìm hiểu người khác. Lời nói là gọi lên (nommer), và như thế, lời nói làm cho sự vật có, hiện hữu, cũng như để biểu lộ những cách thế ở đời của chính người nói.

Câu III: *Con người đã từng trải nhiều và đã kêu gọi nhiều các thần linh, từ khi chúng ta đối thoại với nhau và có thể nghe nhau nói.*

Đã đành chỉ con người là biết nói, nhưng mọi lời nói chưa phải là một đối thoại. Người ta có thể nói mà chẳng phải để ai nghe, nói để mà nói; đó là nguy hiểm mà lời nói của đời sống thông thường có thể sa ngã

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

vào. Chỉ khi nào lời nói nhằm trao đổi, với ý định nói cho người khác nghe và có thể hiểu, lúc đó lời nói mới là đối thoại. Cho nên, đến một lúc nào đó, con người mới biết đối-thoại; từ khi con người đã sống nhiều, đã từng trải tiếp xúc nhiều với sự vật, mới ý thức được mình ở đời và với người khác, trong một lịch sử, thời-gian, lúc đó mới có đối-thoại, và lúc đó mới có thể nghe nhau nói. Cũng từ đó, con người biết có thần-linh, và kêu tên, gọi lên nhiều lần thần-linh trong một tinh-thần tôn trọng cung kính, và các thần-linh cũng chỉ như hiện hữu thực sự đầy đủ một khi được lời nói của con người kêu tên, công nhận.

Câu IV : *Nhưng cái gì tồn tại, chính nhờ các thi-sĩ thành lập.*

Câu này bày tỏ ý nghĩa sâu xa của thi ca theo Heidegger. Cái gì tồn tại là cái còn lại qua nhiều biến dịch, nhưng ai cầm giữ nó lại để nó tồn tại — ở mãi mãi (demeurer): nhà thi sĩ. Chính nhà thi sĩ kêu gọi và làm cho sự vật, thần-linh hiện hữu. Lời nói hằng ngày cũng kêu gọi sự vật, nhưng chỉ nhằm một khía cạnh của sự vật là khía cạnh « công dụng »; nói cách khác, lời nói hằng ngày gọi lên sự vật, nhưng là gọi theo một chiều tùy thuộc, không gọi lên chính bản tính của nó. Trái lại, thi sĩ gọi sự vật, nhưng là nhìn nhận nó trong vẻ đặc biệt mà sự vật mặc-khải cho con người; thi sĩ gọi lên sự vật, nhưng là gọi lên chính yếu-tính của nó (d'une manière essentielle), và do đó, thi ca vừa thành lập sự vật khi gọi nó, vừa là nền tảng của sự vật để giữ gìn cho nó bền vững, tồn tại mãi.

Câu V: *Đầy sự-nghiệp, nhưng người ở đời như thi sĩ.*

Nếu thi ca là thể hiện yếu tính của mọi sự, thì ở đời như thi sĩ là «hiện diện trước mặt thần-linh và thiết-yếu ở gần sự vật » (1). Người ta tìm thấy lại ở đây ý tưởng căn bản về người là vật-ở-đời của Heidegger nói ở trên, và nếu thi sĩ là ở đời như là gần gũi, thân mật với sự vật, con người thiết yếu là thi sĩ và triết-lý chỉ là *ý-thức* về thái độ thi sĩ là thái độ thiết yếu của con người.

Từ suy nghĩ về yếu tính của thi ca, Heidegger đi tới suy nghĩ về nguồn gốc nghệ-thuật. Trong một bài diễn thuyết nhan đề là: « Nguồn gốc tác

(1) (habiter poétiquement, cela veut dire se tenir en la présence des dieux et être attaqué par la proximité essentielle des choses).

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

phẩm nghệ thuật » đọc ở Francfort tháng chạp 1936, Heidegger đặt vấn đề tại sao có nghệ-thuật, hoặc rõ rệt hơn, tại sao có tác phẩm nghệ thuật; vì hỏi tại sao có nghệ thuật, người ta có thể hiểu như là tra hỏi về một cái gì có thể có như một lý-tưởng, không phải là thực-tại đang có. Vì thế phải hỏi: tại sao thực sự chúng ta có những tác-phẩm nghệ-thuật? Có phải là vì có nghệ-sĩ mà có tác-phẩm, cũng như vì có nghề thợ đóng giầy mà có giầy dép không, hay là vì chúng ta cần có giầy dép như một nhu cầu mà có giầy, và do đó có thợ đóng giầy, cũng như vì chúng ta cần nghệ-thuật như một nhu cầu mà có tác-phẩm nghệ-thuật và có nghệ-sĩ?

Phải nhận rằng nghệ-thuật là một đòi hỏi căn bản của con người như một cách thế đặc biệt ở đời của nó.

Ví dụ: đây là một ngôi đền thờ. Trước hết, ngôi đền thờ biểu lộ một thế giới của con người ở một thời đại. Nó gắn liền bằng trăm nghìn khía cạnh với cuộc đời của những người sống chung với nhau mà ngôi đền là một công trình xây dựng do cuộc sống chung đó.

Ngôi đền biểu lộ những ý nghĩ, tình cảm, quan niệm về tôn giáo, thần linh, về sự sống, sự chết, về số phận con người, cũng như bày tỏ những nỗi hân hoan, niềm hy vọng hay những mối băn khoăn lo lắng, sợ hãi của một tập thể, một dân tộc trong một thời kỳ lịch sử nhất định.

Nói tóm lại, nó biểu lộ một *dự-phóng* ở đời của con người, và dự-phóng đó được thể hiện bằng một kiến trúc phẩm tổng hợp tất cả những yếu tố cấu tạo cuộc đời của một tập thể.

Nhưng đã rõ, cuộc đời đó chỉ có thể thực hiện trên một nền tảng, một tầm « phông » là khung cảnh thiên nhiên nào đó. Ví dụ: đây là một ngôi đền ở gần sông có những cây cổ thụ cao lớn bao vây, ở đầu làng. Những mái ngói của nó *đỏ chói* và *ánh nắng* mặt trời làm nổi bật lên, những bức tường kiên cố rêu phong như vẫn đứng vững trong cơn mưa gió bão táp. Không khí tịch mịch của ngôi đền được tô đậm, được cảm thấy một cách thâm thía vì những huyên náo của cảnh vật chung quanh: tiếng chim hót, gió rít, sóng vỗ.

Nói cách khác, tất cả những gì rung động ta về hình ảnh, xúc cảm khi ta nhìn đền thờ đều xây dựng trên một nền-tảng nguyên-ủy mà Heidegger gọi là trái đất (die Erde). Khi xây dựng tác phẩm, nghệ sĩ nhằm thể hiện

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

bày tỏ những khuôn mặt của cái trái đất nền tảng đó như thể lôi kéo một cái gì từ bóng tối ra ánh sáng, vén màn lên để biểu lộ một cái gì bị che kín. Nhưng những đặc tính như đá *rắn*, gạch ngói *đỏ*, *xám*, là yếu-tố cấu tạo tác-phẩm nghệ-thuật cũng là những đặc tính của trái đất. Trong tác-phẩm chỉ có những đặc tính đó biểu lộ, còn Trái-đất là nguồn gốc của nó vẫn như là ẩn dấu, che đậy trong bóng tối. Nhưng chính vì thế mà ta mới hiểu được tác-phẩm nghệ-thuật như một biểu lộ, một *mặc-khải*, vì cái xuất hiện được bày tỏ chỉ là cái có thể bày tỏ nếu vẫn còn cái che kín, ẩn dấu; cái ánh sáng chỉ có thể hiểu và lãnh hội được như là ánh sáng nếu vẫn còn bóng tối.

Cuộc đời nhà là Trái đất (die Erde), hoàn cảnh nền tảng là nguồn gốc mọi cái gì có thể mở ra, có thể bày tỏ mà *chính* nó không bày tỏ. Như thế cái là nguồn gốc mọi sự bày tỏ (l'Ouvert, Offene) thì đồng thời nó cũng là cái đóng kín, che dấu (le Fermé, das Geschlossene).

Nghệ thuật là bày tỏ những khía cạnh của cuộc đời là *nguồn gốc* mọi cái có thể bày tỏ, mà chính cuộc đời đó, hiểu như một đất đứng, hoàn cảnh nền tảng, vẫn là cái che dấu.

Cho nên tác phẩm nghệ thuật nào cũng là một nỗ lực nhằm lôi thiên nhiên ra khỏi tình trạng hỗn mang (chaos) nguyên thủy của nó là trái đất như là hoàn cảnh nền tảng của mọi công trình xây dựng, nhưng rút cục chỉ thể hiện lên được một cuộc đời mang những dấu hiệu biểu lộ trái đất mà chính nó vẫn ẩn náu, im lặng.

Như thế, ý nghĩa của nghệ thuật là *bày tỏ* cuộc đời, là mặc-khải những chân-lý về cuộc đời.

Nếu nghệ-thuật là một bày tỏ, là gọi lên, là mặc khải, nhắc tới cuộc đời, hoàn cảnh, nền tảng, là đất đứng, trái đất của nó, mọi nghệ thuật đều có tính cách thi ca (tout art est poétique) vì yếu tính của thơ là gọi tên, chỉ định, bày tỏ, nói lên. Có tiếng nói trực tiếp của chính thi ca, hay tiếng nói của im lặng trong kiến trúc, hội họa, vì ngôi đền, bức họa cũng bày tỏ, biểu lộ, nên cũng là một thứ tiếng nói, tuy là tiếng nói của im lặng.

***

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Nếu triết-lý nhằm bày tỏ chân-lý thì « yếu tính của thi ca là nền tảng của chân-lý ». Triết-lý là biểu lộ và là biểu lộ một cách nguyên ủy cái cốt yếu, cái căn bản. Nhưng tất cả mọi cái biểu lộ đều là thi ca, cho nên tư tưởng, triết lý một cách nguyên ủy là tiếng thơ, *nói lên* cái căn bản, hay tiếng thơ là nền tảng của tiếng nói *về* cái căn bản, sự bày tỏ cái cốt yếu là triết-lý. Thi ca là nền tảng của chân-lý vì cái gì tồn tại, mà còn tồn tại mãi qua nhiều biến dịch là cái chân thực, chính là nhờ các nhà thi sĩ gây dựng và duy trì theo nghĩa câu của Hölderlin: « Cái gì tồn tại là nhờ các thi sĩ thành lập ». (1).

Như thế không còn sự khác biệt theo nghĩa một khác biệt *thiết yếu* giữa Thi-ca và Triết-lý, vì cả hai đều là Tiếng nói, một đàng là nói cái căn bản, cái tồn tại, một đàng là nói *về* cái căn bản, *về* cái tồn tại, Cả hai tiếng nói cũng đều nhằm bày tỏ biểu lộ, và bày tỏ biểu lộ từ một hoàn cảnh nền tảng là sự Quen biết vì hòa hợp, giao duyên, kết nghĩa với cuộc đời. Do đó nhà suy tưởng đồng thời là nhà thơ. Cả hai con người trong một người: cùng một ý hướng, một thái độ đi tới cuộc đời, sự vật, để làm quen, ở bên cạnh, gần gũi, giao ngộ, thân thiết, hòa đồng, phù hợp. Đi tới cuộc đời, nhận thức, không phải là *lãnh hội* cuộc đời, theo nghĩa lãnh hội là nắm lấy, bắt lấy, chiếm đoạt một cách bạo động võ đoán, nhưng là hòa hợp, gọi lên nhắc tới một cách dè dặt, tôn trọng như thể tới gần, đứng bên một cái gì quí trọng, cao cả.

Và người bày tỏ những *cảm nghĩ* của mình trước cuộc đời, những cảm nghĩ của một tâm hồn vừa là thơ vừa là suy tưởng; không thể tách biệt cảm nghĩ như hai cái gì khác nhau, nhưng thực sự cảm nghĩ như gắn bó với nhau làm một. Cảm xúc chứa đựng ý nghĩ và ý nghĩ tô đượm tình tự.

---

(1) Một vài câu của Heidegger trong Holzwege. L'essence de la poésie est donc de fonder la vérité. — La vérité comme dévoilement et dissimulation de l'étant s'accomplit comme poétisation. — Penser c'est poétiser, mais non pas seulement au sens de la poésie, art littéraire. La pensée de l'être est le mode original de la poésie. En elle, le langage parvient à son essence de langage. La pensée dit ce que lui dicte la vérité de l'être. La pensée est le dictare originel. La pensée est le poème originel qui précède toute poésie littéraire et même l'élément poétique de tout art, pour autant que celui-ci se fasse oeuvre dans le domaine du langage. Toute poésie en ce sens élargi on restreint est pensée en son fondement. L'essence poétique de la pensée assure le règne de la vérité de l'Être ». Bản dịch của A. De Waelhens trong Phénoménologie et Vérité. trg 150.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Trước một « cảnh hữu tình » nghĩa là một cảnh dường như đã có một giao duyên tiền kiếp nào với con người, và do đó, dường như vẫn chờ đợi, ta « cảm để » hay « tức cảnh ». Tức cảnh là một gặp gỡ của một sự vật chờ đợi để bày tỏ, mặc-khải với một ý hướng sẵn sàng đi tới để đón nhận. Kết quả của sự gặp gỡ là một khám phá đưa đến sự hình thành một bài thơ hay một bức tranh, hoặc đôi khi cả hai: có bức tranh rồi để thêm vài vần thơ ở dưới, hay có một bài thơ phụ họa một bức tranh bên cạnh. Bài thơ chứa đựng ý nghĩ, triết-lý hay ý tưởng, triết-lý bao hàm, được che dấu trong Lời Thơ, Nét vẽ.

TRỞ VỀ

Nghệ-thuật là nỗ lực phục hồi cuộc đời và Triết-lý là ý thức của sự phục hồi đó. Cả hai đều là tiếng nói bày tỏ, ngôn ngữ mặc-khải cuộc đời trong muôn vàn khuôn mặt của nó nhờ quen biết, gần gũi, hòa hợp. Nhưng hơn thế nữa, Triết-lý, Nghệ-thuật còn là ngôn-ngữ nguyên ủy về cái gì căn bản, nghĩa là trong những chiều hướng sâu xa, Triết-lý, Nghệ-thuật bao hàm một ước muốn *Trở về* nguồn gốc cuộc đời. Trở về nguồn là quay lại nơi chốn mình đã ở đó mà có, mà ra; nơi đó là quê cũ, nguyên quán, gốc tổ. Cho nên Triết-lý, Nghệ-thuật theo một vận hành đặc biệt. Đi tìm không phải là hướng về tương lai, nhưng là quay lại dĩ vãng. Ý tưởng về một sự tiến bộ như trong tri thức khoa học không có trong sự đi tìm hiểu của Triết-lý, Nghệ-thuật. Tiến-bộ là một vận hành liên tục hướng tới bằng cách vượt những chặng đường đã qua mà không bao giờ trở lại.

Nếu hiểu tiến bộ theo nghĩa một hướng tới tương lai bằng cách bỏ qua dĩ vãng, và là một bỏ qua hoàn tất, Triết-lý, Nghệ-thuật không có tiến bộ. Vì một triết-lý, một nghệ-thuật càng sâu bao nhiêu chẳng qua là càng gần nguồn gốc bấy nhiêu, nghĩa là càng trở về cái xa xưa hơn... Ý hướng nghệ-thuật, triết-lý là tìm hiểu mình ở đời, và càng *biết* mình bao nhiêu, càng phải căn cứ vào quá khứ, nguồn gốc của mình bấy nhiêu. Cho nên Triết-lý, Nghệ-thuật là một nỗ lực Trở về nguồn. Tâm trạng của người nghệ sĩ và nhà triết học là một tưởng nhớ, hoài niệm, và bởi vì tưởng nhớ mong về mà chưa tới, nên hoài niệm cũng là một chờ đợi.

Trong cả hai, con người đều trở về nguồn như luôn luôn tìm kiếm một cái gì mà có lẽ chưa bao giờ tìm thấy, đạt tới, đồng thời cái đó cũng là

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

một cái gì như đã gặp, đã thấy rồi, một cái gì rất quen thuộc mà cũng hãy còn xa lạ. Con người khi thức tỉnh triết-lý, thắc mắc tra hỏi về ý nghĩa cuộc đời của mình cũng là lúc con người *biết* rằng mình có một nguồn gốc, một nơi chốn đã từ đó mà ra, có ở đời. Lúc chưa thức tỉnh là lúc *quên* nguồn gốc đó, và thức tỉnh là nhớ tới nguồn gốc như một quê hương cũ mà mình muốn trở về. Vì thế, con người đi tìm tra hỏi, nhưng đi tìm với tâm tình của người *biết* điều mình muốn tìm mà chưa *thấy* (1). Nếu không *có* gì hết, không đi tìm, và nếu tìm thấy rồi, cũng không đi tìm nữa.

Triết-lý là một hành-hương về nguồn gốc cuộc đời như một sự trở về với Quê-hương *xa cũ*, vì đã bỏ quên nó lâu ngày, đồng thời cũng như rất gần gũi, vì đã có lần ở đó mà ra. Mỗi triết-lý từ xưa đến nay đều là một trở về và do đó đánh dấu một giai đoạn trên con đường trở về, nghĩa là bày tỏ được một khuôn mặt nào đó của Quê-hương, của Hữu-thể trong muôn vàn khuôn mặt khác. Nhưng đã hẳn không có triết-lý nào đã bày tỏ được hoàn tất hữu thể, nguồn gốc, vì thế triết lý vẫn còn, và cuộc hành trình vẫn tiếp diễn...

Nghệ-thuật, Thi-ca càng nói lên thắm thiết nỗi niềm nhớ một quê cũ nào đó, hoài niệm một nguyên quán nào đó vẫn đè nặng ở đáy lòng con người. Quê hương cũ, « nhà » ta xưa là nơi An-nghỉ, Thanh-bình, Yên-tịnh, Hoàn-hảo, Tuyệt-đối, như thể trước đây ta đã ở đó và bây giờ nhớ tới, mong trở về. Quê hương đó rất gần kề vì ta đã có lần quenth uộc và cũng rất xa xăm vì ta đã bỏ quên từ lâu. Nhớ tới, hoài niệm, mơ về một « Thiên-thai » vừa rất gần mà như vẫn còn xa, ấp ủ « một nàng tiên » trong lòng hình ảnh của vẻ đẹp tuyệt đối, hòa dịu, thanh tịnh, như đã có thật, mà bây giờ mất rồi.

Nhưng đã hẳn chỉ có Hoài-niệm, Trở-về vì đã ra đi và Quên-lãng. Hình như sống, cuộc đời là sự ra đi và quên lãng đó. Rồi lúc thức tỉnh, nhớ tới là Hoài-niệm và Mong-ước trở về. Đó là mục đích của Triết-lý, Nghệ-thuật, Thi-ca.

Nếu cứ ở mãi một chỗ, chắc hẳn không thể *nhớ* nó vì người ta vẫn đang ở đó, và hơn nữa, cũng không *biết* rõ giá trị của nó.

---

(1) Như lời Thượng-đế nói với tâm hồn tôn giáo đi tìm Ngài: « Con không *tìm* Cha nếu không như đã tìm *thấy* ».

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Có sự hiểu biết vì gần gũi quen thuộc:

Thức lâu mới biết *đêm dài*
Ở lâu mới biết *rằng người có nhân.*

Nhưng gần gũi hình như chỉ khám phá thấy *một chiều*, một vẻ của sự vật, của người quen biết. Phải ra đi, và lúc đi, quên cảnh cũ, người xưa, và chính trong khi xa nhà, xa quê, nhìn cảnh quê người lạ mới khám phá thấy quê hương, người quen thuộc trong một khuôn mặt khác.

Nhìn bãi biển của người tưởng nhớ tới bãi biển của quê nhà, và đồng thời thấy vẻ đặc biệt của nó mà sự quen thuộc gần gũi xưa kia đã như *che dấu* không cho ta thấy. Cho nên có cái biết vì có quen thuộc gần gũi và có cái biết vì xa cách, phân ly. Có cái biết vì *ở nhà*, và có cái biết v*ra đi*. Và vì bây giờ biết mà không còn có, nên mong muốn trở về. Bao lâu chưa về đến nơi, vẫn còn hoài-niệm và do đó hoài-niệm cũng là một chờ đợi.

Đó là những ý tưởng mà Heidegger cũng đã tìm thấy trong bài ca « Trở về » của Hölderlin, một ý tưởng có lẽ nói lên hình ảnh chung của Triết-lý và Nghệ-thuật:

Và chim hót chào đón du khách,
Mọi sự như đều *quen thuộc*, ngay cả lời chào khách qua đường
Cũng tự do bạn bè; tất cả những khuôn mặt đều như họ hàng.
Phải, chính đó là quê hương, đất đai của tổ quốc
Cái người *tìm kiếm*, như đã *kề bên* và như thể *gặp* rồi.

Nhưng điều cao quý nhất, cái tìm thấy *ấp ủ dưới bình an linh thiêng*, như còn *giấu dưới* vòm nhà, vì đó là cái dành riêng cho người già và trẻ.

Trong thơ của Vũ-hoàng-Chương, có thể gọi cuộc đời này là một sự bỏ nhà ra đi, và sống say đời là một quên lãng. Càng say càng quên. Nhà khiêu vũ là một nơi để mà say tới những mực độ cao nhất: Say trong men tình, men rượu, khói thuốc, ánh đèn, tiếng nhạc...

Đê mê hồn giữ cánh tay hờ
Âm ba gờn gợn nhỏ

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Ánh sáng phai phai dần
Bồn tường gương điên đảo bóng giai nhân (Mời say)

Không phải chỉ có say tình, say rượu, say thuốc, nhưng mọi thứ say khác, say hoạt-động, say kiếm tiền, say danh vọng... phải chăng cũng chỉ là những quên lãng. Và khi chợt tỉnh, mới nhận ra say sống chẳng qua chỉ là bám lấy những hư ảnh. Nhưng có lẽ phải say đến tuyệt độ, mê ly, lúc thức tỉnh mới thấy cái hư ảnh cuộc đời, còn chưa mê ly, vẫn còn thèm say và quên lãng.

Chưa cuối xứ Mê-ly chưa cùng trời Phóng-đãng
Còn chưa say, hồn khát vẫn thèm men...
(Mời say)

Tỉnh rồi người say mới thấy những giây phút say đời chỉ là một chuyến đi, một sự « ghé bến trần gian »; bến đâu phải là nhà, cho nên người mơ:

Đêm đêm ta giỏi mấy tầng cao
Tìm một không gian mới lạ nào
Lấp lánh Quê Trời thơ hẹn bến
Giam mình Quê Đất mãi hay sao
(Đăng Trình)

Bây giờ chỉ còn mong chờ, hoài niệm, trở về; nhưng con đường về còn xa xôi mịt mù. Người nhớ nhà, mà vẫn còn phải sống, phải lang thang hết kiếp này sang kiếp khác như đám mây vơ vẫn lạc lõng trên trời:

Có phải ngàn thu mây đầu thai
Chung quanh Trời Đất lang thang hoài
Vẫn theo một bóng thơ nào đó
Mà kéo lê chân tận cuối trời.
(Nỗi kiếp phiêu linh)

Cho nên lòng người « nhớ nhà » làm thơ như để bày tỏ nỗi niềm nhớ đó để hoài niệm một nguyên quán mà người mong chóng trở về. Lời thơ trở thành một lời nguyện cầu:

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Ta còn để lại gì không
Kìa non đá lở này sông cát bồi
Lang thang từ độ luân hồi
U minh nẻo trước xa xôi dặm về
Trông ra bến Hoặc bờ Mê
Ngàn thu nước chớp bốn bề một phương
Ta vun cát bụi trên đường
Dù nhơ dù sạch đừng vương gót này
Để ta tròn một kiếp say
Cao xanh liều một cánh tay níu trời.
Thơ ta chẳng viết cho đời
Không vang nhịp khóc dây cười nào đâu
Tâm hương đốt nén linh sầu
Nhớ quê dằng dặc ta cầu đó thôi
Đêm nào ta trở về ngôi
Hồn thơ sẽ hết luân hồi thế gian
Một phen đã nín cung đàn
Nghĩ chi còn mất hơi tàn thanh âm
(Nguyện cầu)

Người thi sĩ nhận ra cuộc đời này chỉ là một sự ra đi, một quên lãng, một bỏ nhà đi lang thang, qua hàng bao nhiêu kiếp luân hồi, bây giờ mới thức tỉnh muốn trở về quê thật, ra khỏi bến Mê, cởi huyễn-hoặc. Cho nên cuối cùng lời thơ không phải là viết cho cuộc đời này để ca tụng những tiếng khóc nụ cười của những đau khổ, vui sướng trần gian:

Thơ ta chẳng viết cho đời
Không vang nhịp khóc dây cười nào đâu.

nhưng là một cầu xin, một thứ kinh nguyện hướng về quê cũ còn xa vời:

Tâm hương đốt nén linh sầu
Nhớ quê dằng dặc ta cầu đó thôi.

Nhà thơ làm thơ, nguyện cầu, nghĩa là còn hoài niệm, trông nhớ, chờ đợi, bao lâu còn đang hành hương trở về, cho đến khi về tới « nhà », « Quê cũ », ra khỏi những kiếp sống luân hồi này, thì lúc đó tiếng thơ sẽ dứt. Cho

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

nên Thi-ca là một hoài-niệm, một nguyện cầu của con người: là một lữ-khách trên đường đời: là một hành trình trở về nguyên-quán: Quê hương đích thực nào đó mà con người mong trở về.

Mong trở về nguồn, đó là thân phận con người khi thức tỉnh và đi vào ý hướng Nghệ-thuật hay Triết-lý. Từ xưa vẫn có những nỗ-lực trở về trong Nghệ-thuật cũng như trong Triết-học. Mỗi người đều bày tỏ, nói lên nguồn gốc, nguyên quán của mình, nhưng một cách khác nhau: Đó là Thiên-thai, là Thiên-đàng, là Lý-thái cực, là Tinh-thần, là Tuyệt-đối, là Tịch-diệt, Nát-bàn, Ý-tưởng v.v... nhưng tất cả đều mong trở về, quay lại nguồn. Triết-lý, Nghệ-thuật là sự đi tìm sự trở về đó cho đến khi an nghỉ nơi quê nhà như lời thánh Augustin nguyện ước: « Tâm hồn tôi còn băn khoăn tìm kiếm cho đến khi được an nghỉ ở Nơi Ngài ».

NGUYỄN VĂN TRUNG

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Cố gắng Tri-thức

L.M. CAO-VĂN-LUẬN dịch

Vấn đề chúng ta bàn đến ở đây khác với vấn đề chú ý, đúng như tâm lý học hiện đại đặt ra. Khi chúng ta nhớ lại những thực tại dĩ vãng, khi chúng ta giải thích những thực tại hiện có, khi chúng ta nghe một bài diễn văn, khi chúng ta tự theo dõi chính tư tưởng của chúng ta và sau hết, khi cả một hệ thống quan niệm phiền phức, chiếm cứ trí tuệ chúng ta, những khi ấy, chúng ta cảm thấy chúng ta có thể có hai thái-độ khác nhau, thái độ căng thẳng và thái độ buông lỏng, cả hai khác nhau, nhất là ở chỗ một bên có cảm thấy cố gắng, một bên không. Tác động của các quan niệm phải chăng là như nhau cả đôi bên? Các yếu-tố tri thức phải chăng là cũng thuộc về một loại và những mối liên lạc trao đổi giữa các yếu-tố ấy phải chăng cũng là như nhau? Trong chính quan niệm, trong các phản động nội tại của nó, trong hình thức, trong chuyển động và trong sự kết hợp các trạng thái đơn giản hơn để tạo ra quan niệm ấy, phải chăng người ta lại không tìm thấy tất cả những gì cần thiết để phân biệt thứ tư tưởng thả lỏng với thứ tư tưởng tập trung và cố gắng?

Phải chăng ngay trong tình cảm cố gắng ấy của chúng ta, ý-thức về một chuyển động đặc biệt nào đó của các quan niệm đã không góp phần vào chút nào? Đó là những câu hỏi, chúng tôi muốn đặt ra. Tất cả đều chỉ rút về một vấn đề này: Đặc điểm trí thức của cố-gắng tri-thức là thế nào?

Dù người ta giải quyết vấn đề ấy cách nào đi nữa, chúng tôi cũng xin nói rằng người ta sẽ để y nguyên vấn đề chú ý, đúng như các nhà tâm lý học ngày nay đặt ra. Quả thế, các nhà tâm lý học chỉ đặc biệt nghĩ đến chú ý cảm giác, nghĩa là chú ý áp-dụng cho một tri giác đơn giản. Mà vì tri-giác đơn-giản, có kèm chú ý là một tri-giác, nếu không có chú ý đi kèm theo, thì trong những hoàn cảnh thuận lợi, cũng đã có thể mang cùng một nội dung, hay là gần gần thế, cho nên người ta đã phải tìm tính cách đặc biệt của chú ý, ngoài nội dung ấy. Ribot bảo rằng các hiện-tượng phát động

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

đồng thời với chú ý mà nhất là các tác động ngưng cảm của chú ý, có một tính cách quan trọng dứt khoát, và ý-tưởng do ông đề nghị này gần như đã trở thành cổ điển trong tâm-lý học. Nhưng trạng thái tập trung tri thức càng phiền phức, thì càng liên đới với sự cố-gắng đi kèm theo. Có những công việc của tinh thần, người ta không quan-niệm được là chúng có thể được thực hiện một cách khoan-khoái dễ dàng. Phải chăng người ta có thể không cố gắng mà phát minh ra được một cái máy, hoặc chỉ là khai triển một phương-căn? Vậy thì trạng-thái tri thức ở đây mang dấu hiệu của cố gắng như đã in sẵn vào nó. Nói thế, tức là bảo rằng ở đây có một đặc tính tri thức của cố gắng tri thức. Thực ra, nếu đặc tính ấy có nơi những quan niệm phiền phức và cao xa, thì người ta cũng phải tìm thấy một chút gì của nó nơi các hiện trạng đơn giản hơn. Vậy thì không phải là không có thể tìm ra một dấu vết nào của đặc tính ấy chính ngay nơi chú ý cảm giác, mặc dầu dầu vết ấy chỉ còn đóng một vai trò tùy phụ và kín đáo.

Để đơn giản hóa việc khảo-cứu, chúng tôi sẽ cứu xét tách biệt các loại hoạt động tri thức khác nhau kể từ cái dễ nhất tức là sự tái phát (reproduction) cho đến cái khó nhất tức là sự sáng tạo hay là phát minh. Vậy thì cố gắng của ký ức, hay đúng hơn của sự nhớ lại, là điều chúng tôi sẽ xét đến trước nhất.

Trong một tập khảo luận trước (Vật chất và ký ức đoạn II và III) chúng tôi đã chứng minh rằng cần phải phân-biệt nhiều bình diện ý-thức khác nhau, từ « hoài niệm thuần-túy » chưa phát xuất thành ảnh tượng minh bạch cho đến hoài niệm đã thực hiện hóa trong những cảm giác chớm nở và những vận động khởi phát. Như chúng tôi đã nói, cố ý gợi lại một hoài niệm là cốt ở chỗ lần lượt vượt qua các bình diện ấy theo một hướng nhất định. Lúc tác phẩm của chúng tôi ra đời, ông M.S. Witasek cũng cho xuất bản một bài rất hay và đầy tính cách dẫn khởi, trong đó sự cố ý gợi lại hoài niệm ấy đã được định nghĩa là « sự đi từ cái không trực-quan đến cái trực quan ». Trở lại với một vài điểm của tác phẩm thứ nhất và cũng lợi dụng tác phẩm thứ hai ít nhiều, trước hết chúng tôi sẽ khảo sát sự sai khác giữa ý-tượng tự phát và ý-tượng cố ý trong trường hợp nhớ lại hoài niệm.

Thường thường, khi chúng ta học thuộc lòng một bài, hay là khi chúng ta tìm cách ghi vào ký ức một mớ cảm tưởng, thì mục tiêu duy nhất của chúng ta là ghi nhớ những điều chúng ta phải học. Chúng ta không lo

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

lắng chút nào về những gì chúng ta sẽ phải làm sau này để nhớ lại những điều chúng ta đã học. Chúng ta không cần biết đến then máy của sự nhớ lại, điều cốt yếu là chúng ta có thể nhớ lại hoài niệm, bất cứ bằng cách nào, khi chúng ta cần đến. Bởi đó chúng ta dùng, hoặc đồng thời, hoặc lần lượt, những cách thế rất là khác nhau, chúng ta vận động ký-ức máy móc cũng như ký ức tri thức. Chúng ta sắp xếp kề cạnh nhau những ảnh tượng thính quan, thị quan và những ảnh tượng vận động để ghi tạc lấy chúng đúng trong trạng thái thô sơ của chúng hoặc, trái lại chúng ta tìm cách thay thế chúng bằng một quan niệm đơn giản phát biểu được ý-nghĩa của chúng và sau này, cơ hội đến, sẽ cho phép chúng ta thiết-lập lại cả chuỗi. Và cũng bởi đó, khi phải nhớ lại hoài niệm, thì chúng ta không dùng đến hoặc chỉ trí tuệ mà thôi, hoặc chỉ tự động tính mà thôi, tự động tính và suy nghĩ pha lẫn với nhau ở đây một cách mật thiết, ảnh tượng tự gợi ra ảnh tượng mà tinh thần trong lúc đó cũng tác động trên những quan niệm ít cụ thể hơn. Do đó chúng ta cảm thấy khó khăn tuyệt mực, nếu muốn định nghĩa một cách chính xác sự sai khác giữa hai thái-độ của tinh thần, khi nó nhớ lại một cách máy móc tất cả các thành phần của một hoài niệm phiền phức, hay khi nó xây dựng lại các thành phần ấy bằng một cố gắng. Hầu như bao giờ cũng có một phần nhớ lại máy móc và một phần xây dựng bằng tri thức, pha lộn với nhau hết sức mật thiết, khiến cho chúng ta không thể nói được phần nọ bắt đầu ở đâu và phần kia chấm dứt chỗ nào. Tuy nhiên, có những trường hợp đặc biệt chúng ta cố ý học thuộc một bài học phiền phức để có thể nhớ lại lập tức và nhớ lại một cách máy móc, nếu được. Đường khác, có những trường hợp chúng ta biết rằng bài phải học sẽ không bao giờ được nhớ lại tức khắc, nhưng trái lại nó sẽ đòi hỏi, một sự tái dựng dần dần và có suy nghĩ. Vậy chúng ta hãy khảo sát các trường hợp cực đoan này trước đã. Chúng ta sẽ thấy rằng người ta xử trí một cách hoàn toàn khác để ghi nhớ, tùy theo cách người ta sẽ nhớ lại sau này.

Đường khác khi người ta ghi nhớ một hoài niệm, công việc đặc biệt người ta thực hiện để giúp cho cố gắng tri thức, trong sự nhớ lại, được dễ-dàng hoặc, trái lại, để làm cho cố gắng ấy trở nên vô ích, công việc ấy sẽ cho chúng ta biết bản tính và các điều kiện của cố gắng ấy là thế nào.

Trong một trang kỳ lạ ở tập Tâm sự của ông, Robert Houdin, đã giải thích cách thế Ông dùng để phát triển một thứ ký ức trực-giác và tức khắc nơi cậu con trai nhỏ tuổi của ông. Bắt đầu ông cho cậu bé thấy một con

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

bài cầu, con năm — bốn và hỏi nó tổng số điểm mà không cho nó đếm. Với con năm — bốn, ông lại thêm một con khác, con bốn — ba, và cũng buộc nó trả lời lập tức. Bài học thứ nhất ngừng lại đó. Ngày hôm sau, ông đã làm được cho cậu bé vừa nhìn thấy là cọng ngay được ba và bốn con, và ngày sau nữa, năm con; mỗi ngày tiến thêm hơn ngày trước một ít, sau cùng ông đã làm được cho cậu bé biết lập tức tổng số điểm của mười hai con. « Sau khi đã đạt được kết quả ấy, cha con chúng tôi lại làm một việc khác khó khăn hơn nhiều và làm trong vòng hơn ba tháng. Chúng tôi đi qua khá mau trước một tiệm bán đồ chơi trẻ con, hoặc trước một tiệm bán tạp hóa và nhìn vào một cách chăm chú. Cách đó một ít bước, chúng tôi rút ở túi ra một cây bút chì với một tờ giấy và ai riêng nấy, cha con chúng tôi cố tranh đua nhau, mô tả lại cho thật nhiều những đồ vật chúng tôi đã thấy được ở tiệm, khi đi qua. Nhiều lần thằng bé đã ghi đến bốn mươi đồ vật ». Mục đích của việc giáo dục đặc biệt ấy là làm cho cậu bé, với một cái nhìn, có thể ghi được, trong một phòng kịch, tất cả những món đồ mà tất cả các khán giả đang mang theo mình, lúc đó, cậu bé con mắt bít lại, giả bộ như mình có cặp mắt thần và theo một dấu hiệu ước định của bố, cậu mô tả lại bất cứ một vật nào do một khán giả tình cờ lựa chọn. Ký ức thị quan của cậu đã phát triển mạnh mẽ đến nỗi chỉ đứng một ít phút trước một thư viện, cậu cũng nhớ được một số khá nhiều tên sách với chỗ của mỗi quyển, có thể nói được là cậu đã chụp ảnh tất cả vào trí não, nhờ đó rồi ra cậu có thể nhớ lại lập tức từng phần một. Nhưng ngay từ bài học thứ nhất và chính trong sự cầm cọng với nhau các điểm bài cầu kia, chúng ta đã thấy động lực chính của công tác huấn luyện ký ức ấy là ở đâu. Tất cả sự giải thích ảnh tượng thị quan đã bị loại ra khỏi cái nhìn: trí tuệ đã được giữ lại ở bình diện ảnh tượng thị quan mà thôi.

Muốn đem lại cho lỗ tai một ký ức cùng một loại ấy, thì cũng phải để cho nó ngừng lại ở bình diện ảnh tượng thính quan hay là ảnh tượng phát âm. Trong các phương-pháp được đề nghị để dạy sinh ngữ, thì có phương pháp của Prendergast mà nguyên tắc đã được đem áp dụng nhiều lần. Điều cốt yếu của phương-pháp ấy là, trước hết, bắt học trò đọc lên cả câu mà không được tìm hiểu ý nghĩa, không bao giờ học tiếng một tách lẻ, nhưng luôn luôn học những mạnh để đầy đủ và phải lặp đi lặp lại một cách máy móc. Nếu học-sinh tìm cách đoán nghĩa, thì kết quả sẽ hư hỏng. Nếu có một phút ngần ngại, thì tất cả phải bắt đầu lại. Đối chỗ các từ-ngữ, đổi từ ngữ

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

trong các câu, người ta có thể làm cho lỗ tai, tự nhiên, nhận ra ý nghĩa mà trí tuệ không cần phải xen mình vào. Mục đích là làm thế nào cho ký ức nhớ lại được lập tức và dễ dàng. Và xảo kế ở đây là cốt làm cho tinh thần chuyển dịch hết mực giữa những ảnh tượng âm thanh hay là phát âm, mà không có sự can thiệp của những yếu tố trừu tượng, ngoài bình diện cảm giác và vận động.

Vậy các yếu-tố của sự nhớ lại một hoài niệm phiền tạp càng có khuynh hướng giăng trải ra trên cùng một bình diện, thì sự nhớ lại càng dễ-dàng. Và quả thế mỗi người trong chúng ta đều có thể quan sát được điều đó ở chính mình. Chẳng hạn chúng ta còn đang nhớ được một bài thơ đã học ở trường ngày trước. Khi đọc lại bài thơ ấy, chúng ta nhận thấy rằng chữ này tự gợi ra chữ khác và sự suy nghĩ về ý nghĩa chỉ cản trở, chứ không giúp gì cho then máy nhớ lại. Trong trường hợp như thế, các hoài niệm có thể là thuộc thính-quan hay thị-quan. Nhưng bao giờ chúng cũng đồng thời là những hoài niệm vận động. Mà chúng ta cũng khó mà phân biệt được cái gì là hoài niệm của lỗ tai và cái gì là tập quán phát âm. Nếu đọc nửa chừng, chúng ta ngừng lại, thì chúng ta thấy cảm tưởng thiếu sót của chúng ta hình như khi thì tại phần bài thơ còn lại đang tiếp tục vang lên trong ký ức chúng ta, khi thì tại vận động phát âm đã không đi cho đến tận cùng đà của nó và nó đang muốn chạy cho hết, khi thì tại cả hai cùng một lượt, mà thường là thế. Nhưng phải để ý là hai nhóm hoài-niệm ấy — hoài niệm thính quan và hoài niệm vận động — cũng là thuộc về một lớp, cùng cụ thể như nhau, cùng gần với cảm giác như nhau, theo cách nói đã dùng trước, chúng cùng nằm trên một « bình diện ý-thức ».

Trái lại, nếu sự nhớ lại hoài niệm đi kèm với một cố gắng, đó là vì tinh thần chuyển tiến từ bình diện này sang bình diện khác.

Người ta học thuộc lòng cách nào, khi không học để được nhớ lại lập tức? Các tập khảo luận về xảo thuật ký ức đã dạy chúng ta điều đó và mỗi người trong chúng ta cũng đoán được điều đó. Người ta đọc một cách chăm chú cái bài phải học, rồi người ta phân nó ra thành đoạn, thành tiết, xét theo cơ cấu nội dung của nó. Như thế, người ta có được một kiến thức giản lược, một lược đồ về toàn thể. Rồi trong lược đồ ấy, người ta cho xen vào những lời đặc sắc nhất. Người ta nối với ý-tưởng chủ yếu các ý-tưởng phụ tùy, nối với các ý tượng phụ tùy, các từ ngữ quán quân

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

và tiêu biểu, và sau hết nối với các từ ngữ này, các từ ngữ làm trung gian ràng buộc chúng lại thành như một chiếc giây chuyền. « Cái tài của người biết xảo thuật ký ức là cốt ở chỗ nắm được, trong một đoạn tản văn, những ý tưởng bật nổi, những câu vắn tắt, những từ ngữ đơn giản có thể kéo theo chúng cả những trang dài ». Đó là lời của Audibert trong một lập luận về xảo thuật ký ức. Một tập khác lại đưa ra qui luật này: « Rút lại thành những công thức ngắn và cốt yếu... trong mỗi công thức, chú ý đến từ ngữ dẫn khởi, liên kết tất cả các từ ngữ ấy với nhau, và như thế, tạo ra một giây chuyền tư tưởng mạch lạc ».

Vậy ở đây người ta không còn nối kết một cách máy móc ảnh tượng với ảnh tượng, để ảnh tượng này gợi ra ảnh tượng khác đến sau. Người ta đưa mình vào một chỗ mà ở đó nhiều ảnh tượng khác nhau hình như cô đọng lại thành một quan niệm duy nhất, đơn giản và bất phân. Chính quan niệm ấy được ký thác cho ký-ức. Rồi ra, lúc phải nhớ lại, là người ta sẽ đi từ chót vót hình chóp đề trở xuống về phía đáy. Người ta sẽ từ bình diện cao cấp là nơi tất cả đã được thu gọn lại trong một quan niệm đơn nhất, bước sang những bình diện mỗi lúc mỗi thấp dần, mỗi lúc mỗi gần hơn với cảm giác, nơi bình diện này quan niệm đơn giản bị phân tán thành ảnh tượng, và ảnh tượng phát triển thành câu, thành tiếng. Thực ra, sự nhớ lại sẽ không còn có tính cách lập tức và dễ-dàng nữa. Nó sẽ đi kèm với cố gắng.

Với phương pháp thứ hai này, cố nhiên, cần phải nhiều thì giờ hơn để nhớ lại, nhưng lại cần ít hơn để ghi nhớ. Hoàn-hảo hóa ký-ức không phải là tăng thêm sức ghi nhớ cho nó, nhưng là làm cho nó trở nên tài giỏi hơn trong việc phân chia, phối hợp và nối kết các ý tưởng. Vị giảng thuyết mà W. James kể lại, lúc đầu đã phải mất ba bốn ngày để học thuộc lòng bài giảng của mình, về sau chỉ cần hai ngày, rồi một ngày và sau hết chỉ đọc một lần, chăm chú và có phân tích, là cũng đủ thuộc. Hiển nhiên, sự tiến bộ ở đây chỉ là một sự tăng thêm cái tài qui hướng hết mọi ý tưởng, hết mọi ảnh tượng, hết mọi từ ngữ vào một điểm độc nhất. Vấn đề là làm thế nào có được một toàn khối đơn nhất mà tất cả phần còn lại chỉ là thừa lẽ.

Toàn khối duy nhất ấy là gì? Làm sao mà bấy nhiêu ảnh tượng khác nhau có thể hàm chứa được trong một quan niệm đơn nhất?

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Chúng tôi sẽ trở lại điểm đó, giờ đây chúng tôi chỉ xin đặt cho quan niệm đơn nhất, có thể khai triển thành nhiều ảnh tượng ấy, một cái tên, khả dĩ làm cho người ta nhận được nó: dùng tiếng Hy-Lạp, chúng tôi xin gọi nó là một lược đồ năng động, un schéma dynamique. Chúng tôi muốn nói là quan niệm ấy không hàm chứa chính các ảnh tượng cho bằng hàm chứa những gì cần phải làm để hồi phục các ảnh tượng ấy lại. Đó không phải là một thứ tinh-chất lọc ở các ảnh tượng ra, một thứ tinh-chất có được nhờ giảm rút các ảnh tượng lại: nếu thế, người ta sẽ không hiểu được làm sao lược đồ kia, trong nhiều trường hợp, lại cho phép tìm lại được các ảnh tượng nguyên vẹn. Đó cũng không phải là, hay ít nữa, không phải chỉ là cái quan-niệm trừu tượng về ý-nghĩa của toàn thể các ảnh tượng. Cố nhiên quan niệm về ý nghĩa của ảnh tượng ở đây chiếm một địa vị quan hệ; song, chẳng những là khó nói được quan niệm ý nghĩa các ảnh tượng kia sẽ là gì, khi người ta hoàn toàn tách nó khỏi chính các ảnh tượng ấy, mà lại đã rõ là cùng một ý nghĩa luận lý có thể thuộc về nhiều chuỗi ảnh tượng khác nhau và bởi đó, ý nghĩa ấy không đủ để làm cho chúng ta ghi nhớ và hồi phục lại một chuỗi ảnh tượng nào đó nhất định, ngoại trừ các chuỗi khác. Cái lược đồ nói đến ở đây là một cái gì khó định nghĩa, nhưng ai trong chúng ta cũng cảm thấy nó và người ta sẽ hiểu được bản tính của nó, nếu người ta so sánh nhiều loại ký ức với nhau, nhất là các ký ức kỹ thuật hay là ký ức nghề nghiệp. Chúng tôi không thể đi vào chi tiết ở đây được. Nhưng chúng tôi xin nói một vài lời về một thứ ký ức mà trong mấy năm vừa qua đã được khảo cứu một cách đặc biệt cẩn thận và sâu sắc, đó là ký ức của những người chơi cờ tướng. Có một số người chơi cờ, họ có thể cùng một lúc đánh nhiều ván mà không cần ngó vào bàn cờ. Mỗi khi một đối thủ của họ đi một nước, người ta liền cho họ biết vị trí mới của quân cờ đã đi, lúc đó họ bảo người ta đi nước cờ họ muốn đánh và mặc dầu đánh mù, chỉ nhìn bằng trí óc các vị trí liên hệ của các quân cờ trên tất cả các bàn cờ, họ đã đánh thắng nhiều ván cùng một lúc, và thường là thắng những tay đánh cờ giỏi. Trong một trang thời danh của quyển «Trí tuệ», Taine đã dựa vào những lời chỉ dẫn của một người bạn mà phân tích năng khiếu đánh cờ ấy. Theo ông thì có lẽ đó là một thứ ký ức thị giác. Có lẽ người đánh cờ luôn luôn nhìn thấy, như trong một tấm gương nội tâm, hình ảnh của bàn cờ với tất cả các quân của nó, đúng như nó xuất hiện ở nước cờ vừa đánh.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Nhưng cuộc điều tra một số người « đánh cờ mù » của Binet hình như đã đưa đến một kết luận khá rõ ràng: hình ảnh bàn cờ với các quân cờ không diễn xuất ra trong ký ức đúng « như trong một tấm gương », nhưng luôn luôn đòi hỏi ở người đánh cờ một sự cố gắng thiết lập lại.

Cố gắng ấy là thế nào? Những yếu tố nào hiện diện thực sự ở ký ức? Ở đây cuộc điều tra đã đem lại những kết quả bất ngờ.

Trước hết những người chơi cờ được phỏng vấn, đều đồng ý tuyên bố rằng sự nhìn thấy các quân cờ bằng trí não có lẽ là tai hại cho họ hơn là giúp ích: cái mà họ nhớ và quan niệm về mỗi một quân cờ, không phải là bộ mặt ngoài của nó, nhưng là năng lực, phạm vi và giá trị của nó. Thằng hề không phải là một miếng gỗ có hình thù kỳ cục ít nhiều: nó là một « sức mạnh chạy xiên», cái tháp là một « năng lực tiến theo đường thẳng», tên kỵ binh là « một quân cờ đáng giá bằng ba con tốt, và xê dịch theo một định luật hoàn toàn đặc biệt » vân vân. Đó là đối với các quân cờ. Bây giờ, đây là đối với ván cờ. Cái hiện diện ở trí óc người đánh cờ, chính là một sự bố trí các lực lượng, hay đúng hơn, một mối liên lạc giữa các lực lượng đồng minh hay là thù địch. Người đánh cờ tạo lại trong trí mình lịch sử của ván cờ từ đầu. Hắn ta thiết lập lại các biến cố kế tiếp đã đưa đến tình trạng hiện có. Nhờ thế hắn ta có được một quan niệm về toàn thể, khiến cho lúc nào hắn ta cũng có thể thấy rõ các thành phần. Và chăng, quan niệm trừu tượng ấy đơn nhất. Nó bao hàm một sự sáp nhập hỗ tương của tất cả các thành phần với nhau. Chứng cớ là đối với người đánh cờ, mỗi một ván cờ có một hình dung riêng của nó. Mỗi ván đem lại một cảm tưởng riêng biệt. Một tay đánh cờ được phỏng vấn đã trả lời: « Tôi nhìn ván cờ như nhạc sĩ nhìn một hòa âm, trong toàn thể của nó». Và chính sự khác hình dung ấy cho phép nhớ được nhiều ván, không lẫn lộn ván này với ván khác. Vậy ở đây cũng còn có một lược đồ tiêu biểu cho toàn thể, và lược đồ ấy không phải là một chất lọc, và cũng không phải một bản tóm lược. Nó cũng đầy đủ như ảnh tượng, khi ảnh tượng được hồi phục; nhưng nó hàm chứa, trong trạng thái sáp nhập hỗ tương, những gì mà ảnh tượng sẽ khai triển thành những bộ phận ở ngoài nhau.

Các ngài hãy phân tích sự cố gắng của các ngài khi các ngài vất vả gợi lại một hoài niệm đơn giản, các ngài bắt đầu từ một quan niệm mà trong đó các ngài cảm thấy có những yếu tố năng động, rất khác nhau, sáp nhập vào

. Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

với nhau. Sự sáp nhập hỗ tương ấy và bởi đó sự phiền tạp nội tại ấy hết sức cần thiết, nó là cốt yếu của quan niệm lược đồ kia, đến nỗi, nếu ảnh tượng cần phải gợi lại đó, là đơn giản, thì lược đồ ấy sẽ có thể là ít đơn giản hơn ảnh tượng nhiều. Tôi sẽ không phải đi xa lắm để tìm ra một ví dụ. Cách đây ít lâu, lấy giấy thảo khái lược bài này và lập danh sách các tác phẩm cần tham khảo, tôi muốn ghi cái tên Prendergast, tên tác giả mà hồi nãy tôi đã trưng ra phương pháp trực quan và là tác giả mà trước kia tôi đã đọc các tác phẩm trong nhiều tác phẩm khác bàn về ký ức. Nhưng tôi không thể nhớ ra tên ấy được, mà cũng không nhớ lại đã gặp tên ấy ở sách nào. Tôi chú ý đến các giai đoạn của công việc mà tôi đã làm để thử gợi ra cái tên bất kham ấy. Tôi đã bắt đầu từ cái cảm tưởng tổng quát mà tên ấy còn để lại nơi tôi một phần nào. Đó là một cảm tưởng kỳ quái, nhưng không phải là một sự kỳ quái mơ hồ. Nó có cái gì như cái vẽ mọi rợ, cướp giật, như cái cảm giác mà tôi có thể có, khi một con mãnh hổ vồ lên con mồi của nó, bóp chặt vào móng và lôi đi. Tôi nghĩ rằng chữ « prendre » là chữ hầu như nằm ở hai vần đầu của cái tên tôi đang tìm ấy, chắc đã giúp một phần lớn vào cảm tưởng kia của tôi, nhưng không biết sự giống nhau ấy có đủ để xác định một màu sắc tình cảm rõ-ràng như thế được không và giờ đây thấy cái tên « Arbogasté » cứ dai giẳng xuất hiện ở trí óc tôi, mỗi khi tôi nghĩ đến tên « Prendergast », tôi tự hỏi phải chăng là tôi đã cho hỗn hợp với nhau ý-tưởng tổng quát của chữ « prendre » với cái tên Arbogasté: cái tên này là cái tên còn sót lại với tôi từ thời tôi học lịch sử La-mã, nó còn gợi ra trong ký ức tôi những hình ảnh mọi rợ lờ mờ. Tuy nhiên, điều đó cũng không chắc mấy, và tất cả những điều mà tôi có thể quả quyết được là cảm tưởng sót lại trong trí óc tôi là một cảm tưởng hoàn toàn đặc biệt và qua trăm ngàn khó khăn, nó cứ muốn biến thành một tên riêng. Hai chữ d và r là những chữ được cảm tưởng ấy gợi lại trong ký ức tôi nhiều nhất. Nhưng chúng không được gợi lại như những ảnh tượng thị giác hay thính giác, hoặc như những ảnh tượng vận động hoàn bị. Chúng xuất hiện, trước nhất, như là một cái gì chỉ dẫn một « hướng cố gắng » nào đó cần phải theo đuổi để đọc lên được cái tên đang tìm. Tôi nghĩ, mà là một ý nghĩ không đúng — rằng hai chữ ấy chắc có lẽ là những chữ đầu của danh từ, chính vì chúng có vẻ đang chỉ cho tôi một con đường. Tôi tự bảo rằng cứ thử lần lượt lắp vào với chúng mẫu âm này đến mẫu âm khác, có lẽ tôi sẽ đọc ra được cái vần đầu của tên, nhờ thế lấy được đà để đọc hết cả. Công việc này rồi ra có thành tựu được không? Tôi không

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

biết, nhưng lúc chưa tiến hành được mấy, thì đột nhiên tôi nhớ lại cái tên kia đã được trưng ra trong một chú giải ở tác phẩm của Kay bàn về việc luyện tập ký ức, tôi nhớ lại chính tác phẩm nầy là nơi tôi đã làm quen với tên ấy. Lập tức tôi đã đi lấy quyển sách đó và đã tìm được tên ấy. Có lẽ sự sống lại đột ngột của hoài niệm hữu ích kia chỉ là hiệu quả của tình cờ. Nhưng cũng có lẽ công việc thực hành để biến lược đồ trở lại thành ảnh tượng kia, đi đã quá cùng đích, và đã gợi ra, không phải là chính ảnh tượng mà là những hoàn cảnh, khung khổ tiền sơ của ảnh tượng.

Trong các ví dụ trên, cố gắng của ký ức hình như cốt yếu là để « khai triển » một lược đồ, nếu không phải là đơn nhất, thì ít nữa cũng đông-đặc, thành một ảnh tượng có nhiều bộ phận tách biệt và tự lập với nhau ít nhiều. Khi chúng ta thả ký ức chúng ta lang thang đó đây, không cố gắng, thì ảnh tượng này sẽ nối theo ảnh tượng nọ, mà tất cả cùng nằm ở một bình diện ý thức. Trái lại, khi chúng ta cố gắng để nhớ lại, thì hình như là chúng ta thu gọn mình lại ở tầng trên để rồi bước dần xuống đến các ảnh tượng cần gợi ra. Nếu trong trường hợp thứ nhất, liên kết ảnh tượng với ảnh tượng, chúng ta chuyển dịch bằng một chuyển dịch gọi được là đi ngang chẳng hạn, nghĩa là chuyển dịch trên một bình diện độc nhất, thì phải nói rằng trong trường hợp thứ hai sự chuyển dịch lại theo đường dọc, chúng ta phải đi từ bình diện này xuống bình diện khác. Trong trường hợp thứ nhất, các ảnh tượng đồng tính với nhau, nhưng tiêu biểu cho những đối tượng khác nhau; trong trường hợp thứ hai, thì chỉ có cùng một đối tượng được quan niệm ở mọi giây phút động tác, nhưng nó được quan niệm một cách khác nhau bởi những trạng thái khác tính nhau, khi là lược đồ, khi là ảnh tượng, mà lược đồ càng hướng đến ảnh tượng, khi chuyển dịch đi xuống càng tăng gia. Sau hết, mỗi người trong chúng ta đều cảm thấy rõ ràng là tác động được thực hiện theo chiều rộng và trên một mặt phẳng trong trường hợp thứ nhất, theo cường lực và chiều sâu trong trường hợp thứ hai.

Vả chăng, ít khi mà hai tác động được thực hiện tách biệt nhau, và ít khi mà người ta thấy chúng ở trạng thái thuần túy. Phần nhiều các hành vi nhớ lại đều gồm một cuộc đi xuống từ lược đồ đến ảnh tượng và đồng thời một cuộc đi đạo giữa các ảnh tượng. Nhưng như thế tức là nói rằng; một hành vi của ký ức, như chúng tôi đã nói rõ ở đầu bài khảo cứu nầy, thường chứa đựng một phần cố gắng và một phần tự động. Giờ đây tôi nghĩ đến một cuộc du hành của tôi ngày trước. Các biến cố của cuộc du

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

hành trở lại trong trí tôi theo một thứ tự nào đó, chúng tự kêu gọi nhau một cách máy móc. Nhưng nếu tôi cố gắng để nhớ lại một giai đoạn nào đó của cuộc du hành, thế là tôi đi từ cái toàn thể của giai đoạn ấy đến các thành phần của nó, cái toàn thể xuất hiện ra với tôi trước như là một lược-đồ bất-phân, với một màu sắc tình cảm nào đó. Vả chăng, nhiều lúc các ảnh tượng, sau khi đã chỉ đùa chơi với nhau, lại xin tôi dùng đến lược đồ để bố túc cho chúng. Nhưng lúc tôi có cảm tưởng cố gắng, chính là lúc tôi đi từ lược đồ đến ảnh tượng.

Chúng ta hãy tạm kết luận rằng sự cố gắng để nhớ lại là cốt biến một quan niệm lược đồ gồm những yếu tố sáp nhập lẫn nhau, trở lại thành một quan niệm bằng ảnh tượng mà các thành phần lại được sắp xếp kề cạnh nhau.

Bây giờ chúng ta phải khảo cứu sự cố gắng nhận thức nói chung, nghĩa là sự cố gắng chúng ta thực hiện để hiểu biết và để giải thích. Ở đây tôi chỉ xin đưa ra một ít lời chỉ dẫn, còn nữa, xin các ngài xem ở một tác phẩm cũ của tôi (Vật chất và ký ức trang 89-141).

Tác động để hiểu biết là một tác động được thực hiện không ngừng, nên khó mà nói được ở đây cố gắng tri thức bắt đầu ở chỗ nào và chấm dứt ở đâu. Tuy nhiên, có một cách hiểu biết và giải thích không cần cố gắng và cũng có một cách khác, mặc dầu không bao hàm cố gắng, nhưng thường có thể quan sát được ở chỗ có cố gắng. Tác động tri thức cách thức nhất là một tác động mà cốt yếu là mỗi khi có một tri giác phiền phức ít nhiều, thì đáp lại một cách máy móc bằng một hành vi xứng hợp. Nhận ra một vật thông dụng, nghĩa là gì, nếu không phải là biết sử dụng nó? Và « biết sử dụng nó », nghĩa là gì, nếu không phải là khi tri giác vật ấy, thì liền khởi một cách máy móc các hành động mà tập quán đã nối liền với tri giác kia? Chúng ta biết các nhà quan sát đầu tiên đã gọi chứng mù tâm lý là chứng bất lực thực hành (apraxie). Họ muốn nói: sự bất kham trong việc nhận ra các đồ vật thông dụng, trước hết, là một sự không thể sử dụng các đồ vật ấy. Vả chăng cách tri thức hoàn toàn máy móc ấy ăn rộng ra xa hơn là người ta tưởng tượng nhiều. Những chuyện hàn huyên thường ngày phần lớn là gồm những câu hỏi vô vị với những câu trả lời khuôn sáo, hỏi thừa, trao đổi mà trí tuệ không để ý đến ý nghĩa. Người điên cũng thế, họ nói chuyện được một cách khá mạch lạc về một vấn đề đơn sơ, mặc dầu

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

họ không biết là họ nói gì. Nhiều lần chúng ta cũng đã nhận thấy: chúng ta có thể nối kết nhiều từ ngữ với nhau nhờ sự tương hợp hay bất hợp trong nhạc tính của các âm thanh và lập thành những câu nói mạch lạc mà trí tuệ đích thực không cần phải xen mình vào. Trong các ví dụ ấy sự giải nghĩa các cảm giác được thực hiện lập tức bằng những vận động.

Tinh thần, như chúng ta đã nói, ngừng lại trên cùng một bình diện ý thức duy nhất. Tác động tri thức đích thực thì lại khác hẳn. Cốt yếu của nó là sự tinh thần chuyển dịch, đi đi lại lại, giữa hai bên, một bên là các tri giác hay là các ảnh tượng, và một bên là ý nghĩa của chúng. Hướng chính yếu của sự chuyển dịch ấy là hướng nào? Có lẽ người ta tưởng rằng ở đây chúng ta đi từ ảnh tượng để trở lên đến ý nghĩa của chúng, vì ảnh tượng có trước và hiển, rút cục, là cốt giải nghĩa tri giác hay là ảnh tượng. Dù là theo dõi một biện chứng, đọc một quyển sách hay nghe một bài diễn văn, bao giờ cũng là những tri giác hay là những ảnh tượng đến trình diện với trí tuệ để được trí tuệ dịch ra thành những mối liên quan, như thể là trí tuệ phải đi từ cái cụ thể đến cái trừu tượng. Nhưng đó chỉ là bề ngoài, chúng ta dễ mà thấy rằng trong công việc giải nghĩa, thực ra, tinh thần chúng ta đi ngược lại.

Điều đó rất rõ ràng trong trường hợp làm toán. Phải chăng chúng ta có thể theo dõi một phép tính, nếu chúng ta không tự làm lại phép tính ấy cho riêng chúng ta? Phải chăng chúng ta hiểu được giải pháp của một bài toán một cách nào khác, ngoài cách tự mình tìm lại giải pháp ấy? Phép tính được viết ra trên bảng, giải pháp của bài toán được in vào sách hay được trình bày bằng miệng; nhưng các con số mà chúng ta trông thấy chỉ là cái tiêu hướng dẫn, chúng ta nhờ đến để biết chắc là chúng ta không đi lạc lối; những câu chúng ta nghe hay chúng ta đọc ở sách chỉ có ý nghĩa đầy đủ đối với chúng ta khi chúng ta có thể tự mình tìm lại được các câu ấy, tự mình sáng tạo lại các câu ấy bằng cách rút ra từ vốn liếng riêng của mình cái biểu thức của chân lý toán học mà các câu ấy chỉ dạy. Trong lúc chúng ta xem hoặc đọc bài chứng minh kia, chúng ta đã lượm được một vài điều chỉ dẫn, và lựa chọn ít nhiều tiêu-điểm. Từ những ảnh tượng thị quan hay thính quan ấy, chúng ta đã nhảy đến những quan niệm trừu-tượng về liên quan. Bây giờ khởi từ những quan niệm này, chúng ta tháo chúng ra thành những

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

từ ngữ tưởng tượng, và những từ ngữ tưởng tượng này sẽ đến bao phủ lấy các tiếng đã đọc hoặc đã nghe.

Nhưng phải chăng đối với mọi công việc giải nghĩa cũng là như thế cả? Người ta thường lý luận như thế là xem sách và nghe giảng thuyết là cốt dựa vào những tiếng đã xem và đã nghe để từ mỗi tiếng ấy đi lên đến ý tưởng liên-hệ, rồi sắp xếp các ý-tưởng ấy lại với nhau. Sự khảo sát thực nghiệm việc đọc sách và nghe chuyện đã cho chúng ta thấy sự việc xảy ra một cách khác hẳn. Trước hết, những cái mà chúng ta thấy ở một tiếng, trong lúc đọc sách, rút lại rất ít: một vài chữ, ít hơn thế, một vài nét sổ đặc biệt gì đó. Các cuộc thí nghiệm của Cattell, Galdscheider, và Muller (thực ra đã bị Erdmann và Dodge chỉ trích) hình như đã đem lại một kết luận dứt khoát về điểm đó. Những cuộc thí nghiệm của Bagley về vấn đề nghe tiếng nói cũng không kém bổ ích: những cuộc thí nghiệm ấy đã xác định rõ-ràng là chúng ta chỉ nghe một phần những tiếng người ta nói ra. Nhưng không kể các cuộc thí nghiệm khoa học, ai trong chúng ta cũng đã có thể nhận thấy là mình không thể nghe được rõ ràng các tiếng của một ngoại ngữ mà mình không biết. Sự thực là việc nhìn và việc nghe nguyên sơ chỉ cung cấp cho chúng ta những tiêu điểm, hay đúng hơn chỉ vạch cho chúng ta một cái khung để chúng ta bỏ hoài niệm của chúng ta vào. Thực là một lầm lạc kỳ quái về then máy của sự nhận ra ngoại vật, nếu người ta tưởng rằng bắt đầu là chúng ta nhìn và nghe, rồi khi sự vật đã được tri giác xong, chúng ta mới so sánh nó với một hoài niệm giống nó để nhận ra nó. Sự thực là chính hoài niệm làm cho chúng ta thấy và nghe và tri giác tự nó sẽ không thể gợi ra hoài niệm giống với nó vì muốn thế, thì nó cần phải thành hình và hoàn tất đầy đủ đã; vậy mà chỉ là nhờ hoài niệm, nó mới trở thành tri giác đầy đủ và mặc lấy một hình thể rõ-ràng, chính hoài niệm lẻn nhập vào tri giác và cung cấp cho nó phần lớn nhất chất liệu của nó. Nhưng nếu thế, thì ý nghĩa, trước hết, phải hướng dẫn chúng ta trong sự thiết-lập lại hình thể và âm thanh. Những cái chúng ta nhìn thấy ở câu chúng ta xem, những cái chúng ta nghe ở câu người ta nói chỉ là những gì cần thiết để chúng ta nắm được những ý tưởng liên hệ; lúc đó, khởi từ các ý tưởng, nghĩa là từ những mối liên quan trừu tượng, chúng ta cụ thể hóa chúng bằng tưởng tượng, làm cho chúng nhập vào những

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

từ ngữ giả định và các từ ngữ này sẽ cố gắng ráp vào những cái chúng ta đang nghe và đang thấy.

Vậy giải nghĩa, thực ra, là một sự xây dựng lại. Nhờ một sự tiếp xúc tiên sơ với ảnh tượng, tư tưởng trừu tượng tìm ra được hướng đi. Rồi ra hướng đi này được khai triển thành những ảnh tượng quan niệm (ảnh tượng được nghĩ tưởng trong trí); các ảnh tượng quan niệm này, đến lượt, lại tiếp xúc với các ảnh tượng tri giác, theo sát chúng và cố gắng trùm phủ lên chúng. Ở đâu sự trùm phủ này được hoàn hảo, thì ở đó tri giác được giải nghĩa đầy đủ (sự vật được nhận ra rõ-ràng).

Khi chúng ta nghe nói tiếng mẹ đẻ của chúng ta, thì công việc giải nghĩa ấy quá dễ dàng, chúng ta không kịp có thì giờ để phân tách nó ra thành nhiều giai đoạn khác nhau. Nhưng khi chúng ta nói chuyện bằng một ngoại ngữ không hoàn toàn quen thạo, thì chúng ta thấy công việc ấy rõ ràng lắm. Chúng ta nhận thấy là những âm thanh nghe được rõ ràng giúp chúng ta như những tiêu điểm; chúng ta tự đặt mình ngay vào một loại quan niệm trừu tượng ít nhiều, loại quan niệm được gợi ra bởi những điều mà lỗ tai chúng ta đang nghe và một khi đã có được cái « điệu » tri thức ấy, chúng ta liền mang cái nghĩa đã quan niệm được đến gặp những âm thanh đã được tri giác. Phải có sự gặp gỡ ấy, sự hiểu nghĩa mới đúng.

Vả chăng, nếu thực chúng ta đi từ từ ngữ đến ý tưởng, thì làm sao mà sự giải nghĩa có thể có được? Trong một câu, các từ ngữ không có một ý nghĩa tuyệt đối. Từ ngữ nào cũng mượn thêm một màu ý nghĩa đặc biệt ở những gì có trước và những gì theo sau. Các từ ngữ của một câu cũng không phải tất cả đều có thể gợi ra một ảnh tượng hay một ý tưởng tự lập; nhiều từ ngữ chỉ phát biểu những tương quan và chỉ phát biểu các tương quan ấy nhờ vị trí của chúng ở trong toàn thể và nhờ mối liên lạc giữa chúng với các từ ngữ khác của câu. Một trí tuệ luôn luôn đi từ từ ngữ đến ý tưởng sẽ mãi mãi bị rối ren và có thể nói được là lang thang lạc lối. Tác động tri thức chỉ có thể chắc thực và vững vàng, nếu chúng ta khởi từ ý nghĩa giả thiết, ý nghĩa xây dựng lại bằng một phỏng ước để đi xuống đến những mẫu từ ngữ đã thực sự nghe được, nếu chúng ta luôn luôn dựa vào những mẫu từ ngữ ấy và chỉ dùng chúng như là những nêu mốc để vạch ra con đường đặc biệt, cong co, khuất khúc mà trí tuệ sẽ theo.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Ở đây tôi không thể bàn đến vấn đề chú ý cảm giác. Nhưng tôi tin rằng chú ý tự ý, chú ý có kèm theo hay có thể kèm theo một tình cảm cố gắng, thì khác với chú ý tự động, chính ở chỗ nó vận dụng những yếu tố tâm lý nằm ở những bình diện ý thức khác nhau. Trong chú ý tự động của chúng ta có những vận động và những thái độ thuận lợi cho một tri giác rõ ràng mà cũng đáp lại sự kêu gọi của tri giác lu mờ. Nhưng hình như không bao giờ có chú ý tự ý mà không có một « tiền tri giác », như lời ông Lewes nói, nghĩa là một quan niệm, khi thì là một ảnh tượng phổng trước, khi thì là một cái gì trừu tượng hơn — một giả thuyết về ý nghĩa của những gì người ta sắp tri giác và về mối liên quan có lẽ có giữa tri giác ấy với một số yếu tố của kinh nghiệm cũ. Người ta đã bàn cải nhiều về chiều hướng đích thực của những chuyển dịch của chú ý. Người thì bảo nguồn gốc của hiện tượng ấy nằm ở trung tâm, người lại nói nằm ở bên ngoài. Nhưng ngay trong trường hợp người ta không chấp nhận giả thuyết thứ nhất, thì hình như cũng phải giữ lại một chút gì của giả thuyết ấy và nhìn nhận rằng chú ý bao giờ cũng bao hàm một sự phóng ngoại ảnh tượng, làm cho các ảnh tượng đi xuống về phía tri giác. Nhờ đó người ta hiểu được hiệu quả của chú ý là tăng cường cho ảnh tượng, như một số tác giả chủ trương, hoặc ít ra là làm cho ảnh tượng trở nên sáng sủa và rõ ràng hơn. Nếu tri giác thô sơ là một cái gì khác, chứ không phải chỉ là một phương-tiện khêu gợi, một sự kêu gọi nhắm vào ký ức trước hết, thì làm sao mà người ta hiểu được rằng tri giác trở nên phong phú thêm dần nhờ chú ý? Sự nhìn thấy sơ qua một vài phần gợi ra một quan niệm lược đồ về toàn thể và bởi đó, gợi ra những liên quan giữa các phần với nhau. Khai triển lược đồ ấy thành ảnh tượng — hoài niệm, chúng ta bèn tìm cách làm cho các ảnh tượng — hoài niệm ấy trùng hợp với các ảnh tượng tri giác. Nếu chúng ta không thành công, thì chúng ta tìm một quan niệm lược đồ khác. Và bao giờ phân tích cực hữu ích của công việc đó cũng là cốt ở sự đi từ lược đồ đến ảnh tượng tri giác.

Vậy cố gắng tri thức để giải nghĩa, hiểu biết và chú ý là một chuyển vận của « lược đồ năng động » theo hướng của ảnh tượng khai triển lược đồ ấy. Đó là một sự biến đổi liên tục những tương quan trừu tượng, gợi ra bởi các sự vật được tri giác, thành những ảnh tượng cụ thể có thể phủ trùm lên các sự vật ấy. Cố nhiên, trong tác động ấy không phải là luôn luôn người ta cảm thấy cố gắng. Chốc nữa, người ta sẽ thấy tác động ấy thỏa

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

mãn điều kiện đặc biệt nào, khi có cố gắng kèm theo. Nhưng chỉ là giữa lúc có một sự khai triển như thế mà chúng ta ý thức được cố gắng tri thức. Sự cảm thấy cố gắng của tác động tri thức phát xuất trên đường đi từ lược đồ đến ảnh tượng.

Bây giờ còn phải kiểm chứng định luật ấy đối với các thể thức cao cấp nhất của cố gắng tri thức: tôi muốn nói về cố gắng phát minh. Như Ribot đã cho chúng ta thấy sáng tạo bằng tưởng tượng là giải đáp một bài toán. Mà làm sao giải đáp được một bài toán, nếu không phải là bằng cách giả thiết trước là nó đã được giải đáp? Ông nói: Người ta quan niệm ra một lý-tưởng, nghĩa là một hiệu quả đã thu nhận được nào đó, rồi người ta tìm cho biết các yếu tố kết cấu làm sao để đạt được kết quả ấy. Người ta nhảy ngay đến cái kết quả đầy đủ, đến cái mục đích cần phải thực hiện: lúc đó, tất cả cố gắng phát minh là một nỗ lực để phủ lấp quảng đường người ta đã nhảy vượt qua và để đi trở lại đến chính cùng đích ấy, nhưng lần này bằng cách vin theo cái chuỗi liên tục các phương tiện có thể thực hiện cùng đích ấy. Nhưng ở đây làm sao thấy được cùng đích mà không có phương tiện, làm sao thấy được toàn thể mà không có thành phần? Có lẽ chỉ là dưới hình thức ảnh tượng vì một ảnh tượng cho chúng ta thấy hiệu quả đang được thực hiện, nó cũng cho chúng ta thấy, nội tại trong chính nó, các phương tiện nhờ đó hiệu quả được thực hiện. Vậy bắt buộc chúng ta phải công nhận rằng toàn thể được xuất trình như một lược đồ và phát minh chính là biến lược đồ trở thành ảnh tượng.

Khi người phát minh muốn tạo ra một cái máy nào đó, thì trước hết ông ta quan niệm cái công trình ông muốn đạt được. Cái quan niệm trừu tượng về công trình đó, sau bao nhiêu mò mẫm và nghiệm thử, sẽ lần lượt gợi ra trong trí óc ông hình ảnh cụ thể của những chuyển động khác nhau cần thiết để tạo thành và thực hiện chuyển động tổng quát, rồi đến hình ảnh của các bộ phận và của các thể thức phối hợp các bộ phận khả dĩ gây ra những chuyển động riêng lẽ từng phần. Chính lúc đó là lúc công việc phát minh thành hình: quan niệm lược đồ đã trở nên quan niệm hữu ảnh. Văn gia muốn viết một quyển tiểu thuyết, nhà soạn kịch muốn tạo ra nhân vật và hoàn cảnh, nhạc sĩ muốn sáng tác một hợp âm, và thi sĩ muốn sáng tác một đoản ca, tất cả, trước hết, đều có trong trí óc một cái gì đơn giản và trừu tượng, tôi muốn nói là vô hình thể. Đối với nhạc sĩ và thi gia, đó là một cảm tưởng mới, cần phải tháo mở ra thành âm thanh hay hình ảnh. Đối

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

với tiểu thuyết gia hay nhà soạn kịch, thì lại là một luận đề cần phải khai trương thành biến cố, một tình cảm cá nhân hay tập thể cần phải cụ thể hóa ra trong những nhân vật sống động. Người ta sáng tác theo một lược đồ toàn thể và bao giờ tìm ra một ảnh tượng rõ ràng về các thành phần của toàn thể, là người ta đạt được kết quả. Paulhan đã đem ra những ví dụ rất hay để chứng minh công việc sáng tác văn chương và thi ca là đi từ cái trừu tượng đến cái cụ thể, nghĩa là rút cục, đi từ toàn thể đến thành phần, từ lược đồ đến ảnh tượng như thế nào.

Nhưng trong tác động tri thức, lược đồ không phải là bất di dịch. Nó bị biến đổi bởi chính những ảnh tượng mà nó muốn mang phủ vào mình. Đôi khi không còn gì là dấu vết của lược đồ sơ thủy trong ảnh tượng thành tựu dứt khoát. Trong lúc người phát minh thực hiện dần dần các chi tiết của bộ máy, ông đang sáng tạo, ông vất bỏ một phần những cái mà ông đã muốn sáng tạo, hoặc ông sáng tạo ra một cái khác hẳn. Và cũng thế, các nhân vật tiểu thuyết gia và thi gia sáng tạo ra, tác động trở lại trên ý tưởng hoặc tình cảm mà các nhân vật ấy có mục đích phát biểu. Cái phần bất ngờ là cốt ở đó: người ta có thể nói, phần bất ngờ ấy, nó nằm trong sự chuyển động khiến cho ảnh tượng quay trở lại với lược đồ để biến đổi hoặc để làm cho nó mất hẳn. Nhưng cố gắng đích thực nằm ở trên đường đi từ lược đồ, hoặc bất động hoặc biến dịch, đến những ảnh tượng có mục đích lấp đầy nó lại.

Lược đồ cũng không phải là luôn luôn có trước ảnh tượng một cách rõ-ràng. Ribot đã chứng minh là phải phân biệt hai hình thức tưởng tượng sáng tạo, một có tính cách trực giác và một có tính cách suy nghĩ. « Hình thức thứ nhất đi từ cái đơn nhất tới chi tiết...hình thức thứ hai đi từ chi tiết đến cái đơn nhất mới nhìn thấy mờ mờ. Nó bắt đầu bằng một mẫu nhỏ dùng để làm mồi và được bổ túc thêm dần dần... Kepler đã mất bao nhiêu năm tháng để thử nhiều giả thuyết kỳ cục cho đến một ngày kia, khám phá được hình bầu dục của sao Hỏa tinh, thì mọi công trình tìm kiếm từ trước của ông mới thành hình và được tổ chức thành hệ thống ». Nói cách khác, thay vì một lược đồ đơn nhất với những hình thức bất động và cứng rắn, được quan niệm lập tức và rõ-ràng, cũng có thể có một lược đồ mềm dẻo hoặc biến dịch, mà các đường nét không được tinh thần vạch rõ, vì nó còn chờ đợi sự quyết định của nó ở ngay các ảnh tượng mà lược đồ phải

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

lôi kéo ra để tạo cho mình một thân thể. Nhưng dù lược đồ là cố định, hay là biến dịch, thì ý thức cố gắng tri thức vẫn chỉ xuất hiện trong lúc lược đồ triển khai thành ảnh tượng.

Đối chiếu các kết luận này với các kết luận trước, người ta có thể đi đến một công thức xác định công việc tri thức nghĩa là xác định sự chuyển động của tinh thần, một chuyển động, trong một số trường hợp có thể kèm theo ý thức cố gắng: công việc tri thức là cốt dẫn đưa cùng một quan niệm qua những bình diện ý thức khác nhau theo một hướng đi từ cái trừu tượng đến cái cụ thể, từ lược đồ đến ảnh tượng. Vấn đề còn phải biết là, trong những trường hợp đặc biệt nào, chuyển động ấy của tinh thần đem lại cho chúng ta một ý thức rõ ràng về cố gắng tri thức . (Có lẽ bao giờ chuyển động ấy cũng bao hàm một sự cảm thấy cố gắng, nhưng thường sự cảm thấy này quá nhẹ nhàng hoặc quá quen thuộc, không thể nhận biết rõ ràng được).

Đáp lại câu hỏi đó, lượng trí đơn sơ trả lời rằng khi nào công việc khó khăn, thì có cố gắng kèm theo công việc. Nhưng lấy dấu hiệu nào để nhìn nhận tính cách khó khăn của công việc? Dấu hiệu: công việc không tự nhiên xuôi chạy, nó gặp phải phiền hà, cản trở, nó đòi hỏi nhiều thì giờ hơn là người ta mong muốn để đặt đến cùng đích. Cố gắng có nghĩa là dần dà, chậm trễ. Đường khác, có thể là người ta nằm yên lược đồ và chờ mãi ảnh tượng, có thể là công việc cứ dần dà chậm rải mãi, và như thế người ta không làm cho mình ý thức được một sự cố gắng nào. Vậy thì điều cần thiết là thời gian chờ đợi phải được lấp đầy một cách nào đó, nghĩa là phải có nhiều trạng thái khác nhau kế tiếp diễn xuất trong thời gian ấy. Nhưng các trạng thái ấy là những trạng thái nào? Chúng ta biết rằng ở đây có sự chuyển dịch từ lược đồ đến ảnh tượng và tinh thần chỉ hoạt động để biến lược đồ trở thành ảnh tượng. Vậy các trạng thái mà tinh thần trải qua là những trạng thái tương hợp với những điều mà các ảnh tượng ướm thử để lần nhập vào lược đồ hoặc là, trong một ít trường hợp, tương hợp với những sự thay đổi được lược đồ chấp nhận, để biến mình thành ảnh tượng. Đặc điểm của cố gắng tri thức chắc là nằm trong sự do dự hoàn toàn đặcbiệt ấy.

Tôi không thể làm gì hay hơn ở đây là lấy lại và sửa đổi, cho hợp với những nhận xét vừa nêu ra trên, một ý tưởng vừa hay ho vừa sâu sắc mà Dewey đã trình bày trong tập khảo cứu về tâm lý cố gắng của ông. Theo

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

ông thì có lẽ là có sự cố gắng mỗi khi chúng ta sử dụng tập quán cũ để học tập một điều gì mới. Đặc biệt là trong một cuộc luyện tập thể xác, chúng ta chỉ có thể luyện tập được bằng cách lợi dụng hay là thay đổi một số vận động đã quen thạo. Nhưng tập quán cũ còn đó: nó kháng cự với tập quán mới mà chúng ta muốn nhờ nó để tập cho được. Sự cố gắng chỉ biểu lộ cuộc tranh đấu giữa hai tập quán vừa khác và vừa giống nhau.

Chúng ta hãy phát biểu ý tưởng đó thể theo tác động của lược đồ và ảnh tượng; hãy áp dụng nó, dưới hình thức mới này, cho sự cố gắng thể xác, cố gắng mà Dewey đã chú ý đến nhất và hãy xem phải chăng là cố gắng thể xác và cố gắng tri thức không soi sáng cho nhau ở đây.

Chúng ta xử trí cách nào để một mình học tập một cái gì phiền phức, như khiêu vũ chẳng hạn? Bắt đầu là chúng ta nhìn khiêu vũ. Nhờ thế, chúng ta có được một tri giác thị quan về vận động của điệu múa tròn, nếu là chúng ta tập điệu múa tròn. Tri giác ấy, chúng ta ký thác nó cho ký ức và từ đó mục đích của chúng ta là làm thế nào cho hai chân chúng ta có được những cử động khả dĩ đem lại cho con mắt chúng ta một ấn tượng giống như ấn tượng ký ức chúng ta đã ghi nhớ. Nhưng ấn tượng ấy là thế nào? Chúng ta có nói được đó là một ảnh tượng rõ ràng, dứt khoát, hoàn hảo của vận động điệu múa tròn không? Nói như thế tức là công nhận người ta có thể tri giác đúng vận động điệu múa tròn, khi người ta chưa biết múa tròn. Vậy mà đã rõ là, nếu muốn học múa, trước hết là phải nhìn xem kẻ khác múa đã, thì ngược lại người ta chỉ nhìn đúng được điệu múa trong chi tiết và toàn thể của nó, khi nào người ta đã quen múa ít nhiều. Vậy ảnh tượng chúng ta sẽ dùng đến, không phải là một ảnh tượng thị quan hoàn tất: đó không phải là một ảnh tượng hoàn tất, vì nó sẽ biến đổi và sẽ trở nên chính xác hơn trong cuộc học tập mà nó phụ trách hướng dẫn; mà nó cũng không phải là hoàn toàn một ảnh tượng thị quan vì nếu nó được hoàn bị thêm trong lúc học tập, nghĩa là lúc chúng ta dần dần thâu nhận được những ảnh tượng vận động thích hợp, thì các ảnh tượng vận động này, do nó gợi ra và chính xác hơn nó, xâm chiếm nó và tìm cách thay thế nó. Nói cho đúng cái phần hữu ích của quan niệm ấy không phải thuần thị quan mà cũng không phải là thuần vận động: nó vừa là thị quan vừa là vận động cùng một lúc, vì nó vẽ ra những « liên quan », nhất là những liên quan về thời gian, giữa các thành phần kế tiếp của vận động cần phải thực

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

hiện. Một quan niệm như thế, một quan niệm mà ở đó trước nhất có vạch ra những liên quan, thì nó quá giống với cái mà chúng tôi đã gọi là một lược đồ.

Chúng ta chỉ biết bắt đầu múa, ngàynào mà lược đồ ấy, giả thiết là đầy đủ, sẽ làm cho thân xác chúng ta thi hành được những chuyển động kế tiếp đúng khuôn mẫu nó đề nghị. Nói cách khác, lược đồ ấy, quan niệm càng lâu càng trừu tượng về cái vận động cần phải thi hành ấy, sẽ phải được phủ đầy bằng những cảm giác vận động xứng hợp với vận động đang được thi hành kia. Nó chỉ có thể làm được điều đó bằng cách gợi ra từng cái một các quan niệm về các cảm giác ấy, hay nói như Bastian gợi ra các ảnh tượng vận động về các vận động riêng từng phần, các vận động sơ yếu mà tất cả góp lại tạo thành vận động toàn thể: các hoài niệm cảm giác vận động, dần dần phục sinh và biến trở lại thành những cảm giác vận động thực sự và bởi đó trở lại thành những vận động được thi hành. Nhưng điều cần thiết là chúng ta phải có các ảnh tượng vận động ấy. Nói thế nghĩa là muốn tập cho quen được một vận động phiền phức như điệu múa tròn, thì phải quen những vận động đơn giản mà điệu múa ấy bao gồm đã. Thực ra, rất dễ thấy rằng những vận động mà chúng ta thường thi hành để bước đi, để đứng nhón chân lên, để quay vòng tròn, chính là những vận động mà chúng ta sử dụng để học điệu múa tròn. Nhưng chúng ta không xử dụng các vận động ấy đúng như thường có. Phải sửa đổi chúng ít nhiều, phải uốn nắn chúng theo cái hướng vận động tổng quát của điệu múa, nhất là phải hòa hợp chúng lại với nhau theo một cách thức mới. Vậy thì một bên có quan niệm lược đồ về vận động toàn thể và mới lạ và một bên có các ảnh tượng về những vận động cũ, y hệt hay tương tự với những vận động giản lược, thành phần của vận động toàn thể phân tích ra. Sự tập điệu múa tròn sẽ cốt ở chỗ làm thế nào cho những ảnh tượng vận động cũ khác nhau được kết hợp lại theo một hệ thống mới, để chúng có thể cùng nhau sáp nhập vào lược đồ điệu múa. Ở đây cũng thế, cần phải khai triển lược đồ thành ảnh tượng. Nhưng hệ thống cũ chống đối hệ thống mới. Chẳng hạn, thói quen đi đứng chống đối lại với sự cố thử tập múa; ảnh tượng vận động toàn thể của sự đi đứng cần trở không cho chúng ta dùng các ảnh tượng vận động giản lược của thói quen đi đứng hoặc những ảnh tượng khác như thế để lập tức tạo ra được ảnh tượng vận động toàn thể của điệu múa. Lược đồ điệu múa không thể lập tức lấp đầy bằng những ảnh tượng

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

thích hợp được. Sự chậm trễ gây ra bởi sự lược đồ cần phải dần dần làm cho nhiều ảnh tượng giản lược cùng nhau chấp nhận một thỏa hiệp mới, và trong nhiều trường hợp cũng là gây ra bởi sự cần phải thay đổi lược đồ ít nhiều để làm cho nó có thể khai triển thành ảnh tượng — sự chậm trễ đặc biệt tạo ra bởi những sự mò mẫm, bởi những sự tập thử ít nhiều hữu hiệu và bởi những sự thích nghi của ảnh tượng với lược đồ, của lược đồ với ảnh tượng, hoặc bởi những giao thoa hay chồng chất các ảnh tượng với nhau — sự chậm trễ ấy há chẳng phải đúng là quảng thời gian giữa sự tập thử khó nhọc và sự thi hành dễ dàng, giữa sự học tập và sự hành nghề sao?

Mà đã rõ là trong mọi cố gắng để học hỏi, và hiểu biết, nghĩa là, nói tóm lại, trong mọi cố gắng tri thức, sự việc bao giờ cũng xảy ra như thế. Nói về cố gắng của ký ức ư? chúng ta đã chứng minh là cố gắng ấy phát xuất trên đường đi từ lược đồ đến ảnh tượng. Nhưng có những trường hợp sự khai triển lược đồ thành ảnh tượng được thực hiện lập tức bởi vì chỉ có một ảnh tượng độc nhất xuất hiện để thi hành công việc ấy. Và cũng có những trường hợp khác, nhiều ảnh tượng tương tự với nhau cùng đua nhau xuất hiện một lúc. Thường thường, khi có nhiều ảnh tượng khác nhau cùng sắp hàng ra, thì không có cái nào là hoàn toàn thỏa mãn các điều kiện của lược đồ cả. Và vì vậy, trong trường hợp như thế, lược đồ có thể phải tự thay đổi mới khai triển thành ảnh tượng được. Chẳng hạn khi tôi muốn nhớ lại một tên riêng thì trước hết tôi nhờ đến cái cảm tưởng tổng quát mà tôi còn giữ được về tên ấy; cảm tưởng ấy sẽ đóng vai tuồng « lược đồ năng động ». Lập tức nhiều ảnh tượng sơ yếu, liên hệ với một số chữ cái nào đó chẳng hạn, xuất hiện ra trong trí óc tôi. Các chữ ấy tìm cách hòa hợp với nhau, hoặc thay thế cho nhau, nhất thiết là để tổ hợp lại theo chỉ thị của lược đồ. Nhưng nhiều lúc công việc ấy tỏ ra bất lực, không thể đưa tới một hình thức tổ hợp có thể sống còn được. Do đó đồ hình phải biến đổi dần dần cho hợp với những ảnh tượng nó đã gợi ra, tuy nhiên những ảnh tượng này rất có thể phải tự thay đổi, hoặc cũng có thể đến lượt phải biến đi. Nhưng dù các ảnh tượng tương tự, đơn sơ, thu xếp với nhau hoặc là lược đồ và ảnh tượng phải nhân nhượng cho nhau, bao giờ sự cố gắng nhớ lại cũng bao hàm một sự xa cách cứ được dần dần rút gần lại. Sự rút gần lại đó càng đòi hỏi nhiều chuyển đi lại, nhiều xê xích, nhiều đấu tranh, nhiều điều đình, thì ý thức cố gắng càng trở nên rõ rệt.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Không chỗ nào tác động ấy rõ ràng như trong cố gắng phát minh. Ở đây chúng ta cảm thấy rõ ràng một hình thức tổ hợp, cố nhiên là biến dịch, nhưng có trước các yếu tố cần phải tổ hợp lại; chúng ta cũng cảm thấy một sự cạnh tranh giữa các yếu tố ấy với nhau, và sau hết nếu sự phát minh được thành tựu, chúng ta còn cảm thấy một sự quân bình, nghĩa là hình thể và chất liệu thích nghi với nhau. Lược đồ biến đổi theo từng thời kỳ, nhưng trong mỗi thời kỳ, nó vẫn tương đối cố định và các ảnh tượng phải thích nghi với nó. Mọi sự xảy ra như thế là người ta kéo một miếng cao-su tròn về nhiều phía mà đồng thời cũng bắt nó mặc lấy hình thể một hình đa giác nào đó. Thường là miếng cao-su ấy co lại ở một vài chỗ, lúc người ta kéo dài nó ra ở chỗ khác. Người ta phải sửa lại, và mỗi lần phải giữ lấy kết quả đã đạt được; và trong công việc ấy cũng có thể là người ta phải sửa đổi cái hình thể mà trước người ta đã chỉ định cho hình đa giác kia. Về cố gắng phát minh cũng thế, dù nó chỉ là công việc một vài giây phút, hay nó đòi hỏi nhiều năm tháng.

Sự đi lại từ lược đồ đến ảnh tượng và từ ảnh tượng đến lược đồ ấy, cái trò các ảnh tượng hòa hợp hay tranh đấu với nhau ấy để nhập vào lược đồ, cái chuyển động đặc biệt ấy của những quan niệm, phải chăng là hoàn toàn nằm trong « tình cảm » mà chúng ta cảm thấy về sự cố gắng? Nếu nó hiện diện mọi lúc chúng ta cảm thấy cố gắng tri thức, và khiếm diện khi tình cảm ấy khiếm khuyết, thì phải chăng người ta có thể công nhận là nó không giữ phần nào cả trong tình cảm ấy ? Nhưng đường khác, làm sao mà một tác động của các quan niệm hay là một chuyển động của các ý tượng có thể nhập vào sự cấu tạo một tình cảm được. Tâm lý học ngày nay thường muốn coi tất cả những gì có tính cách cảm tình trong tình cảm đều như là những cảm giác mặt ngoài. Và mặc dầu người ta không đi xa đến thế, thì hình như tình cảm vẫn không thể rút thành ý niệm được. Vậy thì giữa các màu sắc cảm tình nhuộm mọi cố gắng tri thức và sự tác động đặc biệt của các quan niệm mà người ta phân tích khám ra được ở đó, mối tương quan thực là thế nào?

Chúng tôi sẵn sàng nhìn nhận rằng trong sự chú ý, trong sự suy nghĩ, trong cố gắng tri thức nói chung, tình cảm mà chúng ta cảm thấy có thể phân giải thành những cảm giác mặt ngoài. Nhưng không phải vì thế mà sự tác động của các quan niệm được chúng tôi nêu lên như là đặc điểm của cố gắng tri thức, lại không được cảm thấy trong tình cảm đó. Chỉ cần công

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

nhận rằng sự tác động của cảm giác ứng đáp với sự tác động của quan niệm và có thể nói là ứng đáp theo một giọng khác. Điều đó dễ hiểu vì thực ra ở đây không phải là một quan niệm, nhưng là một sự chuyển động các quan niệm một sự tranh đấu hay là một sự giao thoa giữa các quan niệm với nhau. Người ta hiểu tại sao những chuyển dịch tinh thần ấy có những cảm giác điều hòa với chúng. Người ta hiểu tại sao sự ngần ngại ấy của trí tuệ lại tiếp tục thành một sự băn khoăn của thể xác, có lẽ các cảm giác đặc biệt của cố gắng tri thức là biểu thức của chính sự ngần ngại và sự băn khoăn ấy. Thường người ta có thể nói được rằng các cảm giác mặt ngoài mà người ta phân tích tìm được nơi một cảm xúc, bao giờ cũng tượng trưng ít nhiều cho những quan niệm mà cảm xúc ấy nối kết với và từ đó nó đã phát xuất ra. Chúng ta có khuynh hướng « múa máy » tư tưởng chúng ta ra bên ngoài và ý thức mà chúng ta có về sự múa máy đang thực hiện ấy, nó nhảy trở lại với chính tư tưởng. Do đó có cảm xúc, mà cảm xúc, trung tâm của nó thường là một quan niệm, nhưng trong quan niệm này người ta nhận thấy rõ ràng những cảm giác mà quan niệm ấy kéo dài thành ra. Vả chăng cảm giác và quan niệm ở đây hoàn toàn tiếp tục nhau, người ta không thể nói được quan niệm chấm dứt ở đâu và cảm giác bắt đầu ở đâu. Và vì thế ý thức đứng giữa và chiết trung cả hai, nó biến tình cảm thành một trạng thái đặc biệt, trung gian giữa cảm giác và quan niệm. Nhưng chúng tôi chỉ xin nêu nhận xét này ra mà không ngừng lại ở đó. Vấn đề chúng tôi đặt ra ở đây, không thể giải quyết được một cách hoàn hảo trong tình trạng hiện hữu của khoa tâm lý học.

Để kết luận, chúng tôi còn phải chứng minh rằng: tư tưởng của chúng tôi về cố gắng tinh thần là một tư tưởng có xét đến những hiệu quả chính yếu của hoạt-động trí thức và đồng thời nó cũng là một tư tưởng gần nhất với sự nhận xét đơn thuần các thực tại, một tư tưởng không có gì là lý thuyết. Người ta đồng ý nhìn nhận rằng nhờ cố gắng mà một quan niệm trở nên sáng tỏ và phân biệt hơn nhiều. Mà một quan niệm càng để lộ ra nhiều chi tiết, tức là nó càng sáng tỏ; lại người ta càng tách nó ra, và càng coi nó khác với tất cả quan niệm khác, tức là nó càng phân biệt. Nhưng nếu cố gắng tri thức là cốt ở một chuỗi tác động và phản động giữa một lược đồ và nhiều ảnh tượng, thì rất dễ hiểu là chuyển động bên trong ấy một đường là để tách biệt quan niệm xa hơn và một đường là để làm cho nó trở nên phong phú hơn. Quan niệm tách biệt với tất cả các quan niệm khác vì

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

lược đồ tổ chức loại bỏ những ảnh tượng không thể khai triển được nó và nhờ thế lược đồ ấy đem lại cho nội dung hiện tại của ý thức một cá tính thực sự.

Đường khác quan niệm cũng trở nên dần dần phong phú thêm trong chi tiết vì lược đồ được khai triển nhờ dung nạp thêm các hoài niệm và ảnh tượng mà nó có thể đồng hóa với mình được. Thế thì trong cố gắng tri thức tương đối đơn giản là sự chú ý vào một tri giác, thiết tưởng, như chúng tôi đã nói, tri giác thô sơ bắt đầu gợi ra một giả thuyết, mục đích là giải-nghĩa tri giác, rồi ra giả thuyết hay lược đồ ấy lôi ra nhiều hoài niệm và cố gắng làm cho các hoài niệm ấy trùng hợp với những phần nọ, phần kia của chính tri giác. Tri giác sẽ trở nên phong phú với tất cả các chi tiết do các hoài niệm gợi ra và nó sẽ phân biệt với các tri giác khác nhờ cái nhãn hiệu đơn nhất nói được là do lược đồ sẽ bắt đầu gán vào nó.

Người ta đã nói chú ý là một trạng thái độc ý (état de monoïdéisme). Đường khác người ta cũng bảo rằng sự phong phú của một trạng thái tâm lý tỷ lệ với sự cố gắng nó biểu lộ. Hai quan điểm đó rất dễ dung hòa với nhau. Trong hết mọi cố gắng tri thức có rất nhiều ảnh tượng, hoặc hiển hiện, hoặc ẩn tàng, xô đẩy và chen lấn nhau để nhập vào một lược đồ. Nhưng vì lược đồ tương đối đơn nhất và bất biến, nên các ảnh tượng đông đúc muốn nhập vào lược đồ đó, là những ảnh tượng hoặc giống nhau hoặc phối hiệp với nhau. Vậy ở đâu có những yếu tố tri thức đang sắp sửa tổ hợp lại, thì ở đó có cố gắng tinh thần, theo nghĩa ấy cố gắng tinh thần quả là một sự hướng đến độc ý. Nhưng sự duy nhất mà tinh thần hướng đến không phải là một sự duy nhất trừu tượng, khô khan và trống rỗng; nhưng là sự duy nhất của một tư tưởng hướng dẫn, chung cho nhiều yếu tố đã tổ hợp với nhau. Đó chính là sự duy nhất của cuộc sống.

Vì hiểu sai bản tính của tính cách duy nhất ấy nên người ta đã gặp phải nhiều gay cấn quan trọng trong vấn đề cố gắng tri thức. Chắc chắn là cố gắng ấy tập trung tinh thần và làm cho nó qui chú vào một quan niệm duy nhất. Nhưng không phải vì một quan niệm có tính cách duy nhất mà nó có tính cách đơn giản. Trái lại nó có thể là phiền đa và chúng tôi đã chứng minh là bao giờ cũng có phiền đa, khi tinh thần cố gắng và chính đó là đặc điểm của cố gắng tri thức. Vì thế chúng tôi đã tin là có thể cắt nghĩa được sự cố gắng của trí tuệ mà không ra ngoài trí tuệ, cắt nghĩa bằng

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

một sự hòa hợp hay là một sự giao thoa nào đó giữa các yếu tố tri thức với nhau. Trái lại nếu người ta lẫn lộn ở đây tính cách duy nhất và tính cách đơn giản, nếu người ta tưởng tượng cố gắng tri thức có thể nhắm một quan niệm đơn giản và giữ nó mãi đơn giản, thì lấy gì để phân biệt một quan niệm, khi nó có tính cách vất vả, khó khăn với cùng chính quan niệm ấy, khi nó dễ-dàng? Và trạng thái tri thức căng thẳng với trạng thái tri thức thả lỏng khác nhau ở chỗ nào? Người ta sẽ phải tìm sự khác nhau ấy ở ngoài chính quan niệm. Người ta sẽ phải cho sự khác nhau ấy nằm hoặc là trong tình cảm cùng đi với quan niệm, hoặc là trong sự can thiệp của một sức mạnh ngoài trí tuệ. Nhưng tình cảm kèm theo ấy, cũng như sức mạnh mơ hồ phụ thêm ấy sẽ không cắt nghĩa được cố gắng tri thức có hiệu lực ở chỗ nào và vì sao?

Lúc xét đến hiệu lực ấy, người ta sẽ phải loại bỏ tất cả những gì không phải là quan niệm và đặt mình trước chính quan niệm ấy để tìm cho ra sự sai khác nội tại giữa một quan niệm thuần thụ động và một quan niệm có kèm cố gắng. Và lúc đó nhứt thiết người ta sẽ thấy quan niệm ấy là một tổ hợp và các yếu tố của quan niệm không có cùng một liên quan với nhau trong cả hai trường hợp. Nhưng nếu cơ cấu nội tại khác nhau, thì tại sao lại tìm đặc điểm của cố gắng tri thức ở chỗ khác chứ không phải là ngay trong sự khác nhau kia? Vì bao giờ, rút cuộc, cũng sẽ phải nhìn nhận sự khác nhau ấy, thì tại sao lại không bắt đầu ngay ở đó.

Và nếu chuyển động nội tại của các yếu tố thuộc về quan niệm cho chúng ta thấy trong cố gắng tri thức cái gì là khó khăn, cái gì là hữu hiệu, thì sao lại không nhìn nhận chính yếu tính của cố gắng tri thức là ở tại chuyển - động ấy?

Phải chăng người ta sẽ bảo rằng như thế là chúng tôi giả thuyết lược đồ và ảnh tượng là hai cái khác nhau và đồng thời cái này tác động trên cái khác? Nhưng trước hết, lược đồ mà chúng tôi nói đến, không có gì là bí nhiệm mà cũng không có tính cách ức thuyết; lại nữa nó cũng không có gì có thể chống đối với các khuynh hướng của một thứ tâm lý học, nếu không phải là đã quen phân tán tất cả các quan niệm của chúng ta thành ảnh tượng, thì ít nữa cũng đã quen định nghĩa các quan niệm bằng cách so sánh với những ảnh tượng thực có hay là có thể có. Thực ra chính là dựa theo các ảnh tượng có thực hay có thể có mà lược đồ được định nghĩa, lược

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

đồ hiểu đúng như chúng tôi nhìn xét trong tất cả bài khảo cứu này. Cốt yếu lược đồ là một sự chờ đợi ảnh tượng, một thái độ tri thức mà mục đích khi thì là để chuẩn bị cho một ảnh tượng rõ ràng nào đó đến, như trong trường hợp ký ức, khi thì là để tổ chức một cuộc tác động hoặc mau chóng hoặc lâu dài giữa những ảnh tượng có thể đến sát nhập vào lược đồ, như trong trường hợp trí tưởng tượng sáng tạo. Trong trạng thái khai phóng, lược đồ sánh được với ảnh tượng trong trạng thái bề tỏa; nó hiến chúng ta bằng lối biến dịch, một cách năng động, những cái mà các ảnh tượng đem lại cho chúng ta như đã sắm sẵn ở trạng thái tĩnh. Lược đồ hiện diện và hoạt động trong việc gợi lại các ảnh tượng, nhưng một khi công việc đã hoàn tất, nó lại ẩn núp và biến đi đàng sau các ảnh tượng đã được gợi ra. Ảnh tượng, với đường nét rõ ràng, vẽ lại cái đã có. Một trí tuệ mà chỉ tác động trên những ảnh tượng loại ấy, thì có thể chỉ lặp lại quá khứ của mình y nguyên, hoặc chỉ lấy các yếu tố cô đọng của quá khứ để sắp đặt lại theo một thứ tự khác, như làm một bức khảm. Với một trí tuệ mềm dẻo, biết lợi dụng quá khứ bằng cách uốn nắn nó theo đường nét của hiện tại, thì bên cạnh ảnh tượng lại phải có một quan niệm thuộc giới khác, có thể luôn luôn cụ thể hóa thành ảnh tượng, nhưng luôn luôn khác với ảnh tượng. Lược đồ không phải là một cái gì khác.

Vậy sự hiện hữu của lược đồ ấy là một thực tại; còn rút tất cả quan-niệm thành những ảnh tượng cứng rắn, mô phỏng theo khuôn mẫu ngoại vật, đó mới thực là một giả thuyết. Chúng ta hãy nói thêm rằng không chỗ nào giả thuyết ấy đã tỏ ra thiếu sót rõ ràng như trong vấn đề hiện tại. Nếu các ảnh tượng tạo thành toàn hề sinh hoạt tâm linh, thì trạng thái tinh thần tập trung khác với trạng thái tinh thần phân tán ở chỗ nào? Người ta sẽ phải giả thuyết là trong một ít trường hợp các ảnh tượng xuất hiện kế tiếp nhau, không theo một ý hướng chung nào cả, và trong nhiều trường hợp khác, nhờ một sự may mắn không thể giải thích được, tất cả các ảnh tượng, đồng thời và kết tiếp, quần tụ lại khả dĩ giải quyết được cùng một vấn đề càng lâu càng gần đúng. Có lẽ người ta sẽ bảo rằng đó không phải là một may mắn tình cờ, chính là nhờ chúng giống nhau mà các ảnh tượng kêu gọi nhau ra một cách máy móc, theo định luật tổng quát của liên tưởng. Nhưng trong trường hợp cố gắng tri thức, các ảnh tượng kế tiếp nhau có thể quả không có một sự giống nhau nào bên ngoài cả: sự giống nhau của chúng là hoàn toàn bên trong; đó là một sự đồng nhất về ý nghĩa, một khả

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

năng bằng nhau để giải quyết một vấn đề nào đó, đối với vấn đề này chúng chiếm những địa vị tương tự hay là bổ túc mặc dầu chúng khác nhau trong hình thù cụ thể. Vậy vấn đề cần phải được trình bày với tinh thần và trình bày một cách khác với hình thức ảnh tượng. Tự nó là ảnh tượng, nó sẽ gợi ra những ảnh tượng giống với nó và giống với nhau. Nhưng vì vai trò của nó là khêu gợi và tụ họp các ảnh tượng lại theo khả năng của chúng trong việc giải quyết khó khăn, nên nó phải xét đến khả năng ấy của ảnh tượng, chứ không phải là hình thể bề ngoài, và hiển hiện của chúng. Vậy thì đó là một cách thể quan niệm khác với quan niệm bằng ảnh tượng, mặc dầu cách thể ấy chỉ có thể được định nghĩa nhờ so sánh với quan niệm bằng ảnh tượng.

Người ta cũng không thể bắt bẻ chúng tôi vì sự khó lãnh hội được lược đồ tác động trên ảnh tượng thể nào. Ảnh tượng tác động trên ảnh tượng, điều đó có rõ ràng gì hơn? Khi người ta nói rằng các ảnh tượng tự lôi kéo nhau ra vì tính cách giống nhau của chúng, thì người ta có đi cho tận cùng sự quan sát thực tại mà thôi không? Chúng tôi chỉ đòi hỏi một điều là người ta đừng bỏ qua một phần nào của thực nghiệm. Bên cạnh ảnh hưởng của ảnh tượng đối với ảnh tượng, còn có sự lôi kéo hay là sự thúc đẩy các ảnh tượng do lược đồ thực hiện. Bên cạnh sự khai triển của tinh thần trên một bình diện độc nhất theo chiều rộng, còn có sự chuyển động của tinh thần từ bình diện này đến bình diện khác, theo chiều sâu. Bên cạnh then máy của luật liên tưởng, còn có then máy của cố gắng tinh thần. Các sức mạnh tác động trong cả hai trường hợp không phải chỉ khác nhau về cường độ, chúng còn khác nhau về chiều hướng. Còn việc biết các sức mạnh ấy tác động làm sao, thì đó là một vấn đề không phải chỉ thuộc về phạm vi tâm lý học mà thôi: nó còn liên kết với một vấn đề tổng quát và siêu hình, vấn đề liên hệ nhân quả. Giữa sự thúc đẩy và sự lôi kéo, giữa nguyên nhân hiệu năng và nguyên nhân cứu cánh thiết tưởng còn có một cái gì trung gian, một hình thức hoạt động từ đó các triết gia, nhờ lối suy giảm và phân tách để đi đến hai giới hạn đối lập và cực đoan, đã rút ra được một bên là ý niệm nguyên nhân hiệu năng và một bên là ý niệm nguyên nhân cứu cánh. Tác dụng ấy là chính tác dụng của sự sống, nó cốt ở chỗ đi dần dần từ cái còn ít được cụ thể hóa đến cái đã được cụ thể hóa nhiều hơn, từ cái có tính cách

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

đào sâu đến cái có tính cách lan rộng, từ tình trạng các thành phần sáp nhập bao hàm lẫn nhau đến tình trạng các thành phần ấy được bài trí kề cạnh nhau. Cố gắng tri thức là một cái gì như thế. Khi phân tích nó, chúng tôi dựa vào một ví dụ rất trừu tượng và cũng là rất đơn giản để theo dõi hết sức sát công việc thể chất hóa mãi thêm cái vô thể chất, công việc đặc biệt của cuộc sống.

Bergson: Năng lực tinh thần — Mục VI.
L.M. CAO VĂN LUẬN dịch.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Những bước đầu của anh em Tây Sơn

NGUYỄN-PHƯƠNG

I. — NGUỒN GỐC TÂY SƠN

Tên Tây sơn.– Tây sơn nói đây, trước hết là tên một làng vào hạbán thế kỷ 18 ở huyện Phù ly, tỉnh Qui-nhơn. Làng nầy bây giờ chia làm hai ấp, ấp thượng và ấp hạ, tương đương với các làng Cửu an và An khê ngày nay. Về sau, năm 1819, vua Gia Long đổi tên Tây sơn ra An Tây, (1) ngụ ý rằng chính vua đã dẹp yên được nạn chiến tranh đằng đẳng kéo dài gần hai ba mươi năm giữa hai họ Nguyễn, họ Nguyễn của vua, và họ Nguyễn Tây Sơn.

Quả thế, vì tiếng Tây Sơn còn là tên một giòng họ Nguyễn đã từng đánh Nam dẹp Bắc, lừng lẫy chẳng những ở đất Việt Nam mà tiếng vang còn động đến cả Bắc triều. Giòng họ đó là ba anh em Nguyễn Nhạc, Nguyễn Lữ, Nguyễn Huệ. Tại sao ba Anh Em nầy lại lấy tên Tây Sơn làm danh hiệu của họ? Có phải vì Tây Sơn là nơi sinh trưởng của họ không ? Không. Họ không phải sinh ra ở Tây Sơn, nhưng ở Kiên thành, một ấp về phía dưới Tây Sơn (2). Cha ông họ đã ở Tây Sơn mấy đời trước, nhưng đó cũng chưa phải là lý do định đoạt sự lựa chọn của họ. Lý do thực sự, đó là vì cuộc khởi nghĩa thành công của họ đã phát tích tự làng xa xôi hẻo lánh nầy. Và sự phát tích nói đây lại có một nguyên lai huyền bí khiến họ quý trọng và bám chặt vào tên đó hơn. *Liệt truyện* thuật rằng họ có một ông thầy gọi là giáo Hiền, và thầy đã nói với anh cả của họ là Nhạc lời nầy: « Sấm có câu, Tây khởi nghĩa, Bắc thâu công. Mầy là người Tây Sơn hãy gắng lên! » (3). Bởi đó tên Tây Sơn đã trở thành một mãnh lực thúc đẩy họ qua các khó khăn trở ngại, mãi cho đến ngai hoàng đế. Họ đã

(1) *Chính biên Liệt truyện* q. 30, 55b.
(2) *Ibid*, 1a.
(3) *Ibid*, 1b.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

lấy tên đó làm cờ hiệu, và người đồng thời của họ, cũng như về sau mãi mãi trong lịch sử, người ta biết họ dưới danh từ đó. Thật vậy, chúng ta thấy năm 1775, tức là vừa hai năm sau khi khởi nghĩa, Hoàng ngũ Phúc, tướng họ Trịnh đã tặng cho Nguyễn Nhạc chức Tây Sơn hiệu trưởng tráng tiết tướng quân, và năm kế đó, cho Nguyễn Huệ chức Tây Sơn hiệu tiền phong tướng quân (1). Các giáo sĩ Tây phương truyền giáo ở Việt Nam thời bấy giờ cũng gọi họ bằng tên đó trong các thư tín. Linh mục Jean de Jésus, chẳng hạn, trong một thư viết ngày 11 tháng 6, 1777, thuật chuyện quân Tây Sơn vào tỉnh Tam Lạch (Gia Định) và giải thích rằng sở dĩ quân ủng hộ Chúa Nguyễn tại đó gọi là Đông Sơn là để đối lại với Tây Sơn (2). Lại Linh mục Lemonnier de la Bissachère sau khi ở vùng Nghệ An từ 1790 đến 1806, trở về Âu châu, đã xuất bản ở Anh một tập nói về cuộc thống nhất sơn hà của Nguyễn Ánh, và trong đó tiếng Tây Sơn được nhắc đi nhắc lại không biết bao nhiêu lần (3). Gần đây hơn, các sử gia triều Nguyễn đã có một tập riêng nói về « Ngụy Tây Sơn », mà chúng tôi sẽ dùng rất nhiều trong việc biên soạn nầy (4).

Như thế, tiếng Tây Sơn chẳng những đã được ba anh em Nhạc, Lữ, Huệ, dùng để chỉ về mình, mà luôn luôn còn được kẻ khác dùng để chỉ về họ, ở Âu cũng như ở Á. Tại Việt-Nam, tiếng đó một thời đã ít được tôn trọng, nhưng dần dần, nhất là kể từ đầu thế kỷ 20, người ta đã xóa tiếng « ngụy » đặt trước nó đi (5), và đem nó lên đài danh dự xứng đáng với những

---

(1) *Ibid* 7a, 17b.

(2) Thư của linh-mục Jean de Jesus, cùng nhiều thư của các giáo sĩ khác viết bằng tiếng Tây ban nha nói về thời Tây sơn đã được dịch lại bằng Pháp văn trong *Bulletin de la Société des Études Indochinoises*, tập 15, năm 1940, từ trang 67 đến trang 104.

(3) Tác phẩm của linh mục Bissachère nhan đề là: Récit *Abrégé de Quelques Circonstances de la Conquête du Tonkin par le ci-devant Roy de Cochinchine Nguyen-Anh qui aujourd'hui porte le titre d'empereur Gia long.* (1807), quyển này đã được Charles B-Maybon dẫn nhập và trình bày (21 Rue des Pyramides, Paris, 1920).

(4) Tập *Ngụy Tây sơn*, tức là quyển 30 của bộ *Chính biên Liệt truyện*.

(5) Trong Tạp chí *Nam phong*, số 97, tháng 7, 1925, cụ Sở Cuồng khi viết về vấn-đề Tây sơn (viết hán văn, do Đông châu dịch lại) có bàn đến thuyết chính ngụy. Cụ nói: Thiên hạ chỉ có một chữ « thế » mà thôi, thành ra thì là vua, thua ra thì là giặc, nếu đã thành công thời dẫu kẻ thiên gian vạn ác cũng tâng bốc lên làm thánh làm trời... Cái thuyết đó là bởi những kẻ làm thần bộc... Còn như những nhà sử học thì phải lấy cái nhỡn quang mà phán đoán, không kể hi chính với ngụy, chỉ cứ theo sự thực mà chép thẳng, mới đủ truyền lại tin sử được. (trang 11).

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

sự thật lịch sử chứa đựng ở trong. Sau đây, chúng ta thử lần lượt nhìn kỹ vào các sự thật lịch sử đó.

Nguồn gốc anh em Tây sơn. – Anh Em Nguyễn Nhạc hãnh diện về làng Tây Sơn, nhưng tổ tiên họ không phải bao giờ cũng ở đó, vì « tổ bốn đời của họ là người Hưng Nguyên, tỉnh Nghệ An ».

Thật vậy, vào nửa thế kỷ 17, nước ta đang trải qua một thời binh biến. Hết trận nầy, đến trận khác, họ Trịnh ở Bắc kéo quân vào đánh họ Nguyễn ở Nam,. Thời Thịnh Đức nhà Lê (1653-1657), chiến tranh không phải còn quanh quẩn ở vùng sông Gianh như mấy lần trước, mà quân Chúa Nguyễn thắng thế với sự chỉ huy của các tướng tài như Nguyễn hữu Tiến(1) Nguyễn hữu Dật (2), đã ra đến Nghệ An, chiếm được bảy huyện ở đó, kể cả huyện Hưng nguyên nữa. Về sau, vì có sự bất bình giữa hai vị tướng lãnh, quân Chúa Nguyễn mới phải triệt hồi, và chính trong khi rút về đó, nhiều người Nghệ An đã bị bắt vào theo, trong đó có tổ tiên của Anh Em Nguyễn Nhạc (3).

Và họ Nguyễn của các Anh Em nầy cũng không phải xưa gì. Theo tác giả quyển *Hoàng Lê Nhất thống chí*, thì cha ông họ thuộc về dòng dõi họ Hồ, của Hồ quý Ly, và đến đời một người tên là Phúc, họ Hồ còn được giữ. Theo *Liệt truyện* thì ông Phúc đó chính là cha của Anh Em Tây Sơn. Vậy, nếu lời của hai sách nói đó là đúng, thì họ Nguyễn mới bắt đầu từ các con của ông Phúc. (4)

---

(1) Nguyễn hữu Tiến vốn gốc người Thanh hóa sau dời vào Bình định, ở tại huyện Bồng sơn. Ông nhà nghèo mồ côi sớm, nhưng tướng mạo khác thường, lại có chí khí cao, nên được Đào duy Từ nâng đỡ, gả con gái cho. Ông làm quan võ, lập được nhiều công trạng trong các trận đánh với Trịnh quân, và năm Ất vị (1655) được đặt làm tiết chế đem quân đi Bắc phạt. (*Liệt truyện tiền biên*), q.3, 19a-26b).

(2) Nguyễn hữu Dật cũng gốc người Thanh hóa, con của tham tướng chưởng cơ Nguyễn triều Văn, Ông vốn là quan văn, giỏi nghề thuật số. Được dùng đi đánh giặc, ông lập được nhiều công với Tôn thất Vệ và Nguyễn hữu Tiến. (*Liệt truyện tiền biên*,q.3, 27a-41b).

(3) *Chính biên Liệt truyện*, q.30, 1a.

(4) Theo bản dịch *Hoàng Lê nhất thống chí* của Ngô tất Tố, trang 53, thì Nguyễn văn Nhạc « dòng dõi Hồ quí Ly, cùng ngành với Hồ phi Phúc ». Như thế chưa hẳn Phúc là cha của Nhạc. Nhưng *Liệt truyện* (Chính biên, q. 30, 1a) nói rõ rằng « Phụ Phúc di vu Kiên thành ấp ».

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Khi ở Nghệ mới vào, tổ tiên của Nguyễn Nhạc phải sáp nhập vào huyện Qui Ninh (nay là Hoài Nhơn), ở ấp Tây Sơn thượng. Họ sống tại đó cho đến đời ông Phúc, và rồi ông nầy dời xuống ấp Kiên thành thuộc huyện Tuy Viễn. Nơi đây, ông sinh hạ được ba trai như chúng ta đã biết là Nguyễn Nhạc, con cả, và Nguyễn Lữ, Nguyễn Huệ. Dầu sinh ở nơi khác, nhà của ông Phúc vẫn kể Tây Sơn là quê quán. Lớn lên, ba Anh Em theo học với một ông đồ ở Huế mới vào ở ấp Yên Thái, gọi là giáo Hiền. Trường giáo Hiền mở vừa dạy văn vừa dạy võ. Trình độ học ở đây không đến nỗi thấp kém gì, vì thầy chắc chắn là một bậc thông minh chí sĩ. Chúng ta biết được điều đó, vì giáo Hiền có một người bạn làm đến chức quan Nội hữu, đó là một lẽ, và còn vì chính việc thầy phải bỏ xứ Huế dời vào Qui Nhơn sau khi ông bạn thầy chết, đó là một lẽ nữa. Tên ông bạn đó là Trương văn Hạnh. Như chúng ta biết được, thì vì là một trong các quan tứ trụ của triều Võ vương, Trương văn Hạnh là người biết rõ ý của Chúa về việc lập kẻ kế vị (1). Theo ý Chúa, thì sau khi Thái Tử Hiệu mất (1760), vì con của thái tử là Hoàng tôn Dương còn nhỏ, lại vì hoàng trưởng tử Chương cũng đã qua đời, người con thứ hai là Chương Võ, cha của Nguyễn Ánh, được lên cầm quyền. Nhưng Võ vương vừa băng là Trương phúc Loan đã dùng mưu gian bỏ tù Chương Võ, đặt Phúc Thuần, người con thứ 16 của Chúa lên ngôi (2). Sợ việc bại lộ, Loan liệu giết những người đã biết rõ được ý cổ vương như Trương văn Hạnh, Lê cao Kỷ. Là thân hữu của Nội hữu Hạnh, Hiền cũng đã biết sự thật về công việc kết ập, nên khi thầy bạn bị giết, ông phải tránh đi cho qua ngày tháng (3). Vào Yên Thái, cổ nhiên Hiền ôm theo cả một bụng căm hờn Trương phúc Loan, căm hờn

---

(1) Trương văn Hạnh, xem *Thực lục tiền biên*, q. 11, 2a.

(2) Võ vương, tức là Thế tôn Hiếu võ hoàng đế, tên thật là Nguyễn phúc Khoát, bắt đầu cai trị từ tháng tư năm Mậu ngọ (1738) và mất vào tháng 5 năm Ất dậu (1765). Võ vương có 18 con trai, là Chương con cả, chết năm Quý vị (1763), rồi đến Chương võ, cha của Nguyễn Ánh, chết năm Ất dậu (1765), con thứ ba Mão hay là Văn, thứ 4, Huynh, thứ 5, Dục, thứ 6, Chất, thứ 7, Kính, thứ 8, Ban, thứ 9, Hiệu, cha của Dương, thường gọi là Hoàng tôn, thứ 10, Yến, thứ 11, Giao, thứ 12, Yến, thứ 13, Đơn, thứ 14, Quyền, thứ 15, Địch, thứ 16, Thuần tức là Chúa Duệ tôn, thứ 17, Xuân, thứ 18, Thăng.

(3) Về thầy giáo Hiền, Liệt truyện chép: « Ông Hiền nầy có người bạn là Trương văn Hạnh bị Trương phúc Loan giết, nên Hiền bỏ cơ sở dời vào Qui nhơn, ngụ ở ấp Yên thái, lập trường dạy văn võ. Anh em Nhạc học tại đó ». (*Chính biên*, q.30, 1b).

Bản số hoá 2016: ĐCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

không những vì tên quyền thần chuyên chế phế lập, mà còn tức tối vì người tri kỷ của mình đã phải chết một cách oan ức. Bởi đó trong những lúc giảng dạy cũng như trong những giờ nhàn rỗi trò truyện cùng môn sinh, thầy không khỏi tìm cách rút bớt cái chứa hậm hực của cõi lòng. Mà sao lại không? Bởi vì cái hận của thầy cũng là mối hận chung, và nỗi lo của thầy chính là nỗi lo vì nghĩa lớn. Chính thầy cũng ước ao làm được những việc to tát cho thỏa chí sĩ phu, nhưng mệnh trời chưa cho. Chứ biết đâu trong đám đồ đệ của thầy lại không có những tay anh hùng xuất chúng, biết đâu trong đám thanh niên nhờ tài thầy hun đúc, lại không có những kẻ rồi đây đứng ra dẹp Trương phúc Loan, dẹp Chúa Duệ Tôn, và đem lên ngôi một người minh chính như con của Thái Tử Hiệu chẳng hạn? Và có lẽ hy vọng thầy sẽ không thành huyễn vọng, vì trước mặt thầy có ba Anh Em con ông Phúc mà thầy phải « kỳ kỳ tài » (1).

II. — NGUYÊN NHÂN CUỘC TÂY SƠN KHỞI NGHĨA

Triều Chúa thối nát.– Quả thế, triều Chúa Nguyễn bấy giờ còn thối nát hơn tình trạng giáo Hiến có thể biết được để truyền sang cho nhóm đồ đệ đầy máu nóng của ông. Kinh đô Phú Xuân trong thời Chúa Duệ Tôn nói được là một hồ nước đục trong đó vùng vẫy một con cò béo, Trương Phúc Loan. Loan là tất cả tiền tài quyền thế, nhưng Loan lại là tất cả gian tham tội ác. Người ta sợ Loan bao nhiêu, người ta càng gớm ghét Loan bấy nhiêu. Mọi sự thu về nơi Loan, nên có thể nói được rằng, biết rõ Loan là đã biết rõ hoàn cảnh của triều đình lúc đó.

Loan vốn là dòng dõi thế phiệt.

Tổ bốn đời của ông đã từ Thanh hóa vào Nam với Nguyễn Hoàng, đó là Trương công Điều. Điều đã từng làm Bố chính trấn thủ và có công đẩy lui Trịnh Tráng trong trận giặc đầu tiên giữa Nam Bắc. Vì sự nghiệp đó, gia đình Điều đã được Chúa cho đổi chữ lót từ *công* ra *phúc*. (2)

Con của Điều là Trương phúc Phấn càng tỏ ra xứng đáng với lòng tin nhiệm của nhà Chúa hơn. Năm 1648, chính Phấn cùng với con là Hùng

---

(1) *Chính biên Liệt truyện, ibid.*

(2) Chính Trương công Điều đã cùng Nguyễn hữu Ích lập mưu lừa rằng ở Bắc hà có loạn nên Trịnh Tráng vội rút quân về, trong trận năm 1627.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

đã cổ tử chống cự và nhờ đó Lũy Trường Dục đã khỏi rơi vào tay quân họ Trịnh (1).

Người con thứ của Phấn là Trương phúc Cương, công trạng không có mấy, nhưng lại được phúc làm thân phụ của Trương phúc Phan, cha của Loan. Phan là người có công lớn. Khi làm trấn thủ Trấn biên dinh, ông đã dùng tài tổ chức đánh bại được bọn hải phỉ ở đảo Côn lôn. Ông còn có một công lớn nữa, nhưng thuộc về một loại khác, đó là có một người con gái gả cho Chúa Túc Tôn, và là mẹ của Võ Vương. Nói cách khác Võ vương là cháu gọi Trương phúc Loan, con người chúng ta sắp nói đến dài dòng sau đây, là cậu (2).

Như thế, một đàng thừa hưởng công trạng cha ông lâu đời chồng chất lại, đàng khác còn có liên lạc mật thiết với gia đình Chúa, Loan đã nắm được trong tay một số vốn khá lớn về quyền thế để tung hoành. Nhưng ông không phải là hạng người chỉ đành nhàn hưởng di sản tiền bối bồi đắp cho. Đem tài trí làm tôi một tham vọng không bờ bến, ông sẽ làm cho số vốn ông sẵn có sinh lợi bằng đủ mọi cách, bất cứ lương thiện hay tàn ác, nhưng lương thiện không có mấy, mà tàn ác lại tràn ngập, đến nỗi ông đã thành một tay quyền thần khát máu, khét tiếng gian ác với người đồng thời và sử sách ghi mãi về sau, liệt ông vào hạng gian thần, phản vua, hại nước.

Trước hết, chúng ta thấy ông là một trong bốn quan tứ trụ của triều Chúa (3). *Liệt truyện*, khi thuật lại chuyện ông, không nói gì đến các chức ông đã đảm nhậm trước ngày làm quốc phó dưới triều Duệ Tôn. Nhưng kể từ 1739, ông đã giữ chức ông Tả. Biết được thế là nhờ bài tường thuật của linh mục Favre, thư ký Đức Cha Elzéar des Archards de la Baume, Đại diện Tòa Thánh, nói về việc Trương phúc Loan đến thăm xã giao Đức Cha ngay khi người tới Huế. Favre chép: « Tuần tiếp đó, cậu Chúa là Om Tha, thượng thư bộ Lại và bộ Binh, đã tự mình đến thăm vị đại diện Tòa Thánh;

---

(1) *Liệt truyện tiền biên*, q.3, 14b-16a.

(2) Trương phúc Cương đã cùng Nguyễn hữu Ích giữ vững lũy Trấn ninh chống với quân họ Trịnh năm 1762. *Liệt truyện tiền biên*, q. 3, 17ab. Chuyện Trương phúc Phan được kể ở tờ 18a đến 19a.

(3) *Thực lục tiền biên*, q. 3, 4a, chép rằng: Năm Mậu dần (1638), Công thượng vương lập ra các chức Nội hữu, Ngoại hữu, Nội tả, Ngoại tả, để làm tứ trụ của triều đình.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

ông nói những lời chúc mừng duyên dáng » (1). Thế là tự bấy giờ, Loan đã ôm hai ba việc trong một lúc. Nhưng theo thể chế Công thượng vương lập ra, có các chức Nội tả và Ngoại tả, hỏi Loan giữ chức ông Tả nào? nội hay ngoại? Một tài liệu mười năm sau cho biết rõ việc đó. Năm 1749, Pierre Poivre ở Huế mấy tháng và đã gặp Loan nhiều lần gọi cậu Cháu với chức ông Tả Ngoại (On tha ngoai). Tên thương gia Pháp còn cho biết rằng ông gặp được nơi Loan « tính hay khoe khoang, ươn lười, hay làm bộ, và ít thể thống, ít cao thượng » (2). Thật vậy, trong mấy năm sau, phần thể thống, cao-thượng, còn lại nơi ông đã biến đi dần dần khiến cho ông chỉ là tượng trưng của tham và ác. Chính nét tham ác nầy, *Liệt truyện* đã kể lại rành mạch như muốn đổ dồn lên lưng ông tất cả cảnh thối nát của triều đình Chúa. Quyển sử đó chép:

« Ông dùng thần thế để làm phó quốc »

« Khi Thế Tôn (3) băng, chiếu theo thứ tự thế tập, đáng lẽ Hưng tổ (4) được lên ngôi. Nhưng Loan thấy ông nầy đinh tuệ anh quả, sợ không điều khiển được, nên mạo chiếu bỏ ông vào ngục (5).

« Duệ Tôn bấy giờ mới lên 12 tuổi. Để lợi dụng tuổi thơ ấu, Loan mưu với Thái giám Chữ Đức cùng chưởng dinh Nguyễn cửu Thông (6) làm một di chiếu giả rước Duệ Tôn lên kế vị. Duệ Tôn lên ngôi rồi, Loan bèn dạy cho các thứ chơi bời, không thiếu thứ gì. Thấy Loan có công lớn, Chúa đặt làm quốc phó, vừa lo việc bộ hộ, cai quản tương cơ, và kiêm tào vụ (7).

---

(1) *Lettres édifiantes et curieuses sur la visite apostolique de M. de la Baume, évêque d'Halicarnasse, à la Cochinchine, en l'année 1940...* par M. Favre, prêtre suisse, de Linh mục Leopold Cadière trích lại trong bài « Quelques Figures de la Cour de Võ vương », *Bulletin des Amis du Vieux Huế* 1918, 12.

(2) *Voyage de Pierre Poivre en Cochinchine. Voyage du vaisseau de la Compagnie le « Marchault » à la Cochinchine en 1749 et 1750. Journal d'un voyage à la Cochinchine depuis le 29 août 1749, jour de notre arrivée, jusqu au 11 février 1750*, in lại trong *Revue de l'Extrême Orient* tập III, Paris, Ernest Leroux, 1887, trg 379.

(3) Thế tôn, tức là Chúa Võ vương.

(4) Hưng tổ, là tước Chương võ, cha của Nguyễn Ánh.

(5) Tất cả các chi tiết ... *truyện* kể ra đây, đều gặp lại hầu hết trong *Thực lục tiền biên*, aq.11, 10b.

(6) Nguyễn cửu Thông ... n của Nguyễn cửu Thế, (*Ibid*, q.4, 6a).

(7) Tào vụ là bộ coi việc ... ậu bè vào ra ở các hải cảng.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Bấy nhiêu kể ra là một tội khá lớn đối với triều đình và đủ để gây nên loạn ly trong dòng họ Chúa. Nhưng chưa phải là hết. Sử gia triều Nguyễn còn có nhiều chuyện nữa để nói về Loan, như tây vị gia đình, thân thuộc, giết hại nhiều người, vơ vét của cải. Đây họ kể tiếp:

« Ông cho con cả là Thặng cưới con gái thứ hai của Thế Tôn là Ngọc Nguyên (1), và con thứ là Nhạc cưới con gái thứ bảy là Ngọc Thọ (2). Cả hai người đó đều là chưởng dinh, cai cơ. Phú quý danh vọng dồn vào nhà ông và ông giữ quyền bính cả trong triều, ngoài tỉnh. Ông lại đem người trong đảng là Thái Sinh làm bộ hộ, chia ra coi các việc trọng yếu. Càng ngày, ông càng kiêu hãnh, tham lận, tàn nhẫn, ăn ở bậy bạ, không còn biết sợ ai. Thiên hạ gọi ông là Trương Tần Cối (3).

« Lúc đầu, thấy Tôn thất Dục (4) là người hoàng gia và làm quan to, được tôn kính trọng vọng, Loan nghĩ có thể nhờ cậy, bèn gả con gái cho. Nhưng Dục cứ một mực ngay chính không chịu luồn cúi. Loan tức giận lắm, ngầm bảo thuộc hạ vu cho Dục mưu phản, và dầu tìm không ra tội trạng, ông cũng bắt Dục thôi làm quan. Ông cư xử thậm ngược như vậy đối với nhiều kẻ khác.»

« Về lương riêng của ông, ông thu sản phẩm, thuế má, các miền Lê nguyên, Thu Bồn, Trà Sơn, Đồng Hương, hằng năm được bốn hoặc năm vạn quan. Bộ hộ, tào vụ, và các chức vụ khác, đem lại cho ông không dưới ba, bốn, vạn quan. Ông còn bán chức tước, hối lộ ngục thất để làm giàu. Vàng, bạc, châu ngọc, lụa, chất thành núi trong nhà ông. Ruộng vườn, nhà cửa tôi tớ, trâu ngựa, của ông không đếm xuể. Ông còn có một biệt thự ở làng Phần dương. Một năm gặp lúc mùa thu lụt lớn, bao hòm của ông bị ngập. Khi nước rút trôi, ông đem vàng ra phơi nắng, nhấp nhánh cả một sân ».

---

(1) Ngọc Nguyên, *ibid*, q.2, 43a.
(2) Ngọc Thọ, *ibid*, q.2, 43b.
(3) Tần Cối, làm tể tướng đời Tống Cao tôn (1127-1162) đã giết Nhạc Phi và nổi tiếng là người độc ác.
(4) Tôn thất Dục, con thứ năm của Võ vương, là một người giỏi về thi văn, khi bị thôi quan, ông ở nhà ngâm thơ. (*Liệt truyện tiền biên*, q.2, 17a)
Tôn thất Văn, con Tôn thất Dục, *Liệt truyện* nói là bị Trương phúc Loan oán thù giết chết, nhưng không chắc. Xem *Thực lục tiền biên*, q.11, 20b.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Những chi tiết như vừa kể, hỏi có gì khả nghi về phương diện sử liệu không? Có phải vì ghét mà các sử gia triều Nguyễn đã thêm các điều đó vào không? Thiết tưởng các điều đó không có quá đáng đối với một địa vị, kèm theo một lòng tham ác, trong một thời đại ô trọc, như của Trương phúc Loan. Không quá, thì không khả nghi. Chỉ có một chỗ đáng ghi nhận là có lẽ họ nói chưa hết những điều tuế toái khác nữa. Dầu vậy, họ cũng đã moi vào khá sâu trong đời tư của vị quốc phó, như chi tiết sau đây:

« Hằng ngày, đến ba bữa ăn của ông là bọn đầu bếp làm om sòm cả chợ. Đồ ăn đầy mâm mà ông vẫn than van không có gì ngon miệng. Ông chỉ ăn được một tí mắm trắng, tục gọi là mắm vãnh, cùng uống nước chè mà thôi » ((1).

Nói đến việc ăn mắm vãnh, uống nước chè của Trương phúc Loan, phải chăng tác giả *Liệt truyện* có ý nêu lên rằng Loan đã bị Trời phạt một phần nào? Dầu sao các sự kiện được nhắc lại đó, và nhiều sự kiện khác về gia đình họ Trương đã được chuyền đi từ miệng nầy qua miệng khác trong dân gian, khiến cho nạn ấu chúa gian thần càng được phổ cập một cách sâu rộng, và nạn nầy càng được biết ra bao nhiêu, lòng công phẫn càng sôi nổi bấy nhiêu. Thế rồi người ta không dừng lại với lòng công phẫn suông. Thấy Chúa bất lực, thấy Loan lộng hành, người ta tìm một giải pháp, và thiên hạ lại chú mục vào một con người cũng có quyền để hưởng ngôi Chúa không kém gì Chương Võ, và hiện giờ đang lớn lên « đẹp như vẽ, có hiền đức », là Hoàng tôn Dương (2). Người ta mở chiến dịch ca tụng Hoàng Tôn, người ta ủng hộ Hoàng Tôn, chẳng những ở trong triều, mà cả đến ngoài thôn dã, và cổ nhiên Anh Em Tây Sơn lợi dụng, như sẽ nói sau.

Trăm họ lầm than.– Thiên hạ để ý cách riêng đến cảnh giàu sang bất chính của Trương phúc Loan và sự thối nát của triều đình, một phần cũng vì người ta đang lâm vào cảnh cơ cực. Thật thế, ở Việt Nam, trong quảng đầu của hạ bán thế kỷ 18, thường gặp những nạn đại hạn mất mùa, cơm cao, gạo kém, trong Nam cũng như ngoài Bắc. Ở đây, chưa nói đến Bắc hà,

---

(1) Chuyện Trương phúc Loan, mà chúng tôi dịch lại trên đây được kể vào mục gian thần, *trong Liệt truyện tiền biên*, q.6, 34a-36b.

(2) *Ibid.*, q.2, 26b. Tại đây có chép: Dương niên thiếu, mỹ phong tư my mục như họa, hữu hiền đức.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

mặc dầu tình trạng tại đó không khả quan gì hơn, chúng ta thử nhìn vào Nam hà, khu vực khởi nghĩa của Anh Em Tây Sơn.

Ở Nam Hà, nạn thiếu ăn đã hoành hành từ năm 1768. Sau đó tình trạng một ngày một đen tối hơn mãi qua mười năm trường, đem đến những hậu quả thật là ghê sợ. Chúng ta hiện có nhiều tài liệu cho biết rõ việc đó. Trước hết là bài sớ của ông Ngô thế Lân dâng lên Chúa năm Canh dần (1770). Thấy nhân dân cực khổ, nhà nho ái quốc nầy đã để công tìm hiểu ngọn nguồn và đề nghị lên chính quyền một phương sách bổ cứu. Để thấy rõ sự trạng vào cách luận lý của nhà kinh tế học thuộc về phái cũ đó, ta thử đọc cả bản sớ của ông như *Thực lục* đã toát lược. Sách đó viết:

« Trong đời các Chúa trước cai trị, đất còn hiểm, dân còn ít, phía Nam chưa có Gia Định phì nhiêu, phía Bắc còn có Hoành Sơn phải sợ, giặc giã hết năm nầy qua năm khác, vậy mà dân không đói kém, trong xứ dư thừa thức cần. Nay thiên hạ hưởng thái bình đã từ lâu, đất rộng, dân nhiều, đất có thể trồng trọt được đã cày cấy hết, núi có thể sinh lợi được đã tận xuất, thêm vào đó còn có ruộng của Phiên trấn, Long hồ, lại không có tai nạn đại hạn hay lụt ngập, vậy mà từ năm Mậu tý (1768) đến nay, giá lúa vọt lên cao, mực sinh hoạt của dân đói kém. Hỏi nguyên cớ tại đâu? Đó không phải tại thiếu lúa, nhưng là tại tiền kẽm quá nhiều. Nhân tình ai lại không ưa cái bền bỉ, mà ghét cái chóng hư. Nay người ta cho tiền kẽm là chóng hư mà tiền đồng là bền bỉ, bởi đó dân cứ muốn tích trữ lúa, chứ không muốn tích tiền. Dầu vậy, cái tệ tiền kẽm đã có từ lâu, nay muốn sửa đổi, việc thật là khó, mà đàng khác cơn đói của dân lại rất khẩn cấp. Vậy tôi xin trộm dâng kế nầy, là không gì bằng bắt chước phương pháp nhà Hán, mỗi phủ lập một kho gọi là kho thường bình, đặt một ty coi sóc, định giá thường bình, lúa rẻ cũng cứ giá đó mà bán, lúa đắt cũng cứ giá đó mà bán. Như thế, lúc rẻ chắc không đến nỗi quá rẻ để hại cho dân cày, lúc đắt cũng không đến nỗi quá đắt để hại đến phú thương. Sau đó sẽ trừ cái tệ tiền kẽm, và các vật hạng sẽ được bình giá » (1)

Thật đó là một kế hoạch khôn khéo, nhưng thi hành cho được đòi phải có nhiều công tâm. Không may Duệ Tôn thì chơi bời, Quan Quốc phó thì chỉ chực vơ vét, hỏi còn đâu công tâm để làm những việc rắc rối như vậy.

---

(1) *Thực lục tiền biên* q. 11, 12ab.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Bởi đó, sớ của Ngô thế Lân bị bỏ, và dân đói khổ vẫn hoàn đói khổ. Mà đó mới là đói khổ vì tệ tiền kẽm, chứ rồi đây thêm vào nạn đại hạn mất mùa, nhất là chiến tranh tao loạn, dân đen còn cơ cực hơn nữa biết bao. Đói khổ bao giờ cũng lợi cho phiến loạn. Nếu trong các năm 1770, 1771 đói khổ là nguyên cớ cho Tây Sơn khởi nghĩa, thì đói khổ kéo dài lại làm cho cuộc khởi nghĩa thành công. Vậy mà ở Nam hà, nạn thiếu ăn càng lâu càng trầm trọng.

Năm 1774, theo tiếng tóm tắt của *Cương mục* nói « Thuận hóa liên tuế cơ hoang» (1), có thể biết được rằng tình trạng nheo nhóc vẫn không chấm dứt kể từ năm 1770. Đói một năm đã cực lắm, huống hồ đói dồn dập hằng mấy năm trường. Bởi đó vào tháng 10 năm Giáp ngọ (1774), « một chén gạo giá một quan, người chết đói nằm dọc đường, trong nhà, người ta giết lẫn nhau mà ăn » (2). Phải chăng đó là những lời phóng đại? Nếu không, sự thật phải là vô cùng rùng rợn. Nhưng có lẽ chúng ta phải nhận cảnh tượng rùng rợn đó hơn là đồ hô phóng đại cho các tác giả *Thực lục*, vì còn có một tài liệu khác, và lần nầy của một người Tây phương sống tại Nam hà, ở vùng Nam, Ngãi, Bình, Phú. Thật vậy, trong một thư viết nói về thời đó, linh mục La Bartette kể rằng: « Chiến tranh và đói kém đã làm hại rất nhiều ở đây, đến đổi dân trong miền chết mất hơn nửa. Đôi khi nhiều gia đình chết cả một lúc, vì họ uống thuốc độc mà chết, cho khỏi phải chết đói... Thường thấy thịt người bày ra bán ở chợ » (3).

Tình trạng như vừa kể, còn mãi cho đến năm 1778. Năm đó, năm Mậu tuất, *Cương mục* lặp lại hầu hết các nét đau thương chúng ta vừa đọc. Lần lượt sách đó cho biết:

« Mùa hạ, tháng tư, đại hạn... Bây giờ đại hạn đói kém luôn năm...(4)

---

(1) ***Khâm định Việt sử thông giám Cương mục***, q.44, 11a. Thuận hóa đói khổ mấy năm liền.

(2) Thuận hóa đại cơ, mễ nhất hạp trực giá tiền nhất mạch, đồ hữu ngạ phu, nhân gia hoặc chí tương thực. ***Thực lục tiền biên*** q. 11, 22a.

(3) Thư viết năm 1776, do Léopold Cadière trích trong ***Le Mur de Đồng hới, Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient*** (B.F.E.O.) tập VI,1906, trang 238.

(4) « Liên tuế hạn cơ ».

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

« Tháng sáu nhuận, đói lớn... vật phẩm dân gian tích trữ lại đã hết, thêm vào đó luôn năm đại hạn, giá gạo càng ngày càng cao, một chén gạo nhỏ giá một trăm, người chết đầy dẫy dọc đường... (1).

« Mùa thu, tháng bảy... Bấy giờ mấy năm liền đói khổ, dân tụ họp nhau để đi ăn trộm... » (2)

Thảm trạng do chính sách kinh tế bừa bãi và thiên tai gây nên, đã làm cho dân chúng Nam hà trải qua một thời cơ cực không thể tả. Nhưng không phải chỉ có thế. Muốn có một bức tranh đầy đủ, phải thêm vào đó nạn quan tham lại nhũng hoành hành. Chỉ nghĩ đến cách vơ vét của Trương phúc Loan là thừa hiểu. Một khi trên thượng đỉnh đã lấy tiền bạc làm đầu, thì kẻ dưới tất nhiên phải gắng sức cho có tiền bạc để củng cố địa vị. Như thế các cấp bậc bóc lột lẫn nhau, cui đánh đục, đục đánh săng... cho đến dân đen. Những tầng lớp xấu số nầy, vì không còn biết lấy đâu để bù vào chỗ mình đã bị người trên cướp đoạt, đành phải chịu đói khổ rồi chết một cách oan uổng... Tiếng kêu trăm họ vang dội đến trời xanh...

Biện Nhạc vào rừng.– Thật, tình trạng Nam hà vào các năm sau 1770 đã chín muồi cho một cuộc thay đổi. Người ta nao nức mong một cái gì xảy đến, để nếu không làm được trò trống gì, ít nhất cũng lay chuyển bầu tử khí ngột ngạt đang trùm phủ giang sơn.

Lớn lên trong bầu tử khí đó, Anh Em Tây Sơn cũng mong được giải thoát. Nhưng họ không ngồi yên để chờ đợi biến cố cứu độ. Họ hoạt động, và rồi đứng ra điều khiển một cuộc khởi nghĩa vĩ đại xáo trộn cả trật tự Nam Bắc. Con người đã mưu đồ việc lớn, chính là anh cả trong ba Anh Em Tây Sơn, Nguyễn văn Nhạc. Hỏi Nhạc đã khởi sự thế nào?

Trước hết, chúng ta biết được rằng Nhạc đã làm nghề buôn trầu với dân miền thượng (3). Không rõ bấy giờ ông còn ở Kiên thành hay đã dời đi chỗ khác. Có một điều chắc là công việc buôn bán của ông đã cho ông có dịp làm quen với nhiều bè bạn, biết nhiều đường sá trong chỗ núi rừng. Lại buôn với người thượng còn là một việc phiêu lưu, nên có lẽ Nhạc không đi một mình, mà lập thành một bọn do Nhạc làm chủ. Các Em của Nhạc

---

(1) Mễ giá đằng quí, mễ nhất tiểu yên trực tiền nhất bách, ngạ tử thuộc đạo.
(2) Thời liên niên cơ hoang. Dân tương tụ vi đạo. *Cương mục*, q. 45, 9a.
(3) *Chính biên Liệt truyện* q. 30, 1b.

Bản số hoá 2016; DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

có cùng đi với anh không? Không ai biết. Nhưng chúng ta biết được điều nầy, là Anh Em Nhạc về sau vốn đoàn kết. Họ sống chung với nhau trong thời chinh chiến, họ chia nhau chức quyền để cùng cai trị, và trong những lúc tranh chấp gay go, họ chỉ kêu gọi đến tình huynh đệ là đủ để giải quyết (1) Do đó, chúng ta có thể đoán được rằng, họ đã không rời nhau trong những cuộc hành trình nguy hiểm giữa núi rừng. Họ đã đi buôn với nhau, rồi sau mỗi chuyến, những lúc rỗi việc, họ giao du với thầy cũ của họ là giáo Hiến để bàn chuyện thời sự, để trao đổi những ý kiến xây dựng. Xem ra Anh Em Nhạc rất quyến luyến thầy cũ, và mỗi khi gặp việc khó thường chạy đến thầy để bàn hỏi.

Rồi đến một thời gian, có lẽ nhờ tài văn võ thầy đã dạy cho, và cũng nhờ số tiền còn con dành dụm được trong mấy năm buôn bán, Nhạc đã chạy được chức biện lại ở Vân đồn. Đó là một chức không phải kém, vì Nhạc có quyền giữ tiền thuế. Nhưng khi tiền nằm trong tay một người đã quen buôn bán, tiền đó không thể ở yên. Nó phải sinh lợi ra bằng cách nầy hay cách khác. Với chức biện lại, không thể lấy tiền làm vốn kinh doanh, Nhạc sẽ dùng vào một cách sinh lợi khác, dễ dàng và mau chóng hơn, đó là đánh bạc. Khốn nỗi, cờ bạc không phải lợi cho mọi người, nếu không phải là không lợi cho ai hết, nên cách « buôn » đó của Nhạc đã đem đến một kết quả tai hại cho ông. Ông càng đánh, công quỹ càng vơi dần, không biết lấy đâu bù lại. Gia dĩ, người mà quyền trên sai đến để lấy tiền thuế, là đốc trưng Đằng, lại thúc giục phải thanh toán gấp, Nhạc thấy bí vô cùng. Ông biết rằng một chính phủ thối nát như của Trương phúc Loan, họ chỉ biết có tiền, và đây là vấn đề hụt tiền, nên chắc sẽ bị trừng trị nặng. Vậy đành bó tay để chịu tù tội ư?. Không thể được. Nhưng phải làm gì bây giờ? Đã đến lúc Nhạc phải định đoạt, và tình trạng bất an lúc đó đã chỉ cho Nhạc một con đường thoát. Phải chăng trong tình trạng đói khổ, nhiều nơi dân đang « tương tụ vi đạo » ? Hơn nữa, không phải bây giờ phong trào ghét Trương phúc Loan đang bành trướng mạnh mẽ ở vùng Nam, Ngãi, Bình, Phú, hay sao? Vào mùa hạ năm Canh dần (1770), một cuộc nổi dậy đã xảy ra ở Điện bàn phản đối chính sách của vị quốc phó và triều Huế đã phải sai

(1) Về sau chúng ta sẽ thấy khi Nguyễn Huệ đem quân vào vây đô thành của Nhạc, Nhạc không biết làm sao nữa đã ra mặt bảo em đừng quên tình huynh đệ, và Huệ đã rút quân về. *Chính biên Liệt truyện* q. 30, 14b.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

Trần phúc Thành vào đánh dẹp mới yên đó sao? (1) Đàng khác, Nhạc đã sẵn óc phiêu lưu, đã quen với chỗ núi rừng, trong trí của Nhạc vẫn còn văng vẳng lời giáo Hiến cắt nghĩa sấm « Tây khởi nghĩa, Bắc thâu công », tất cả đó không phải là đà để Nhạc vào tù. Bởi đó Nhạc đã chọn con đường thênh thang hơn, chứa đầy những triển vọng huy hoàng hơn là ngục thất, đó là vào rừng. Đối với Nhạc, việc vào rừng nầy không phải là một cử chỉ trốn nợ, hèn nhát, mà chính là hoàn thành một sứ mạng cao cả: khởi nghĩa để cứu dân, cứu nước... (2).

III. — ĐẶT MỘT CƠ SỞ ĐỂ BÀNH TRƯỚNG

Trong buổi đầu.– Muốn mưu việc lớn, cần phải có một lực lượng lớn. Và muốn có một lực lượng lớn, cần phải có một sức lôi cuốn mạnh đối với đông người. Nguyễn văn Nhạc rất biết thế và cố làm cho được thế. Ông đã có một trợ lực ở lời sấm thầy giáo Hiến cắt nghĩa về ông, Ông có thể phổ biến lời đó ra giữa các kẻ quen thuộc hay trong hạng người nhẹ dạ dễ tin. Ông cũng có thể đem lời nói đó với đám dân nghèo — bấy giờ rất đông — đang tìm cách cứu sống cho bản thân và cho gia đình họ. Trong hoàn cảnh đó, họ cố nhiên sẵn sàng kết đoàn với ông để có sức mạnh hầu đi đoạt của, nhất là khi việc cướp đoạt lại được che đậy bởi một lý do có mùi cao thượng.

Nhưng sấm không phải là mồi độc nhất Nhạc dùng để câu dân chúng. Là người có cơ trí, ông có thể nghĩ ra nhiều chuyện khác để làm cho người

---

(1) *Thực lục tiền biên*, q.11, 11ab.

(2) Về chỗ Nhạc vào rừng nầy, *Liệt truyện* chép: Sau Nhạc làm tuần biện ở Vân-đồn, tiêu lạm tiền thuế. Đốc trưng Đằng đòi hỏi gắt gao, nên Nhạc vào núi làm kẻ trộm. Hiến gọi Nhạc đến nói riêng rằng: « Sấm có câu: Tây khởi nghĩa, Bắc thâu công. Mầy là người Tây sơn, hãy gắng lên ». Nhạc cho là phải và mừng thầm. (q. 30, 1b.) Theo đó, không có nói đến việc Nhạc đánh bạc. Nhưng chi tiết đánh bạc được nêu lên trong Dã sử với mấy chữ « đỗ phụ quan tiền ». Dầu sao, chúng ta thấy rõ một điều là Nhạc vào rừng là vì tình thế bắt buộc, chứ không phải là *chỉ vì* có chí lớn muốn dẹp gian thần để giúp nước mà thôi, như ông Lê Dư đã chủ trương. Trong *Nam phong*, (số 97, trang 12) Lê Dư viết: « Xưa kia Nhạc còn làm biện ở Vân-Đồn, thấy khi ấy trong đất Thuận Quảng phải Trương phúc Loan chuyên quyền chiếm cứ, cả gan làm càn, dân tình oán giận. Nhạc muốn nhân thời ấy nổi lên, *mới thu lấy món tiền công khoán* vào thủ hiểm trong núi ».

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

ta tin rằng ông có một sứ mạng cao cả do thần minh giao phú cho. Ví dụ trong thời ông còn đi buôn trầu, khi qua núi An dương, ông có lượm được một thanh kiếm, nay ông nói rằng đó là kiếm thần cho, và nhiều kẻ tin là thật (1). Chuyện sau đây của *Dã sử* càng tỏ ra ông bố trí khôn khéo hơn. Sách đó chép: « Nhạc là người cơ trí, bèn làm một biển đồng khắc sáu chữ « Tây Sơn Nguyễn Nhạc vi vương ». Ban đêm ông sai người đem lên dựng tận trên đỉnh núi, rồi cứ canh hai cho đốt lửa chiếu vào. Người ta ai cũng lấy làm lạ. Nhân có ngày giỗ, Nhạc mời người khắp nơi đến dự. Tối đó, khi ăn uống no say rồi, bọn hương hào bảo nhau: « Đã hai tháng nay, ở trên núi ban đêm có lửa, không hiểu chuyện gì? » Tất cả hùa nhau đi xem, Nhạc cũng xin đi theo. Khi họ đến lưng chừng núi, ở trên bỗng có tiếng hô to xuống rằng: « Chúng bay lên núi làm gì? Có ai là Nhạc đó không? » Họ khiếp sợ, Nhạc cũng thất kinh. Họ thưa lại rằng: « Tôn thần hỏi Nhạc làm gì ? » Người trên núi nói: « Chúng bay dừng lại đó, chỉ Nhạc được lên nhận mật thư thôi ». Nhạc run sợ, kêu nài mọi người xin cho khỏi phải lên, nhưng không sao được. Rồi Nhạc lên núi nhận xuống một tấm biển mang về nhà. Khi thấy tên họ được ghi rành rành, ai nấy đều kinh khủng. Hôm sau, ông giết trâu bò cùng dân chúng thề ước chiêu quân. Mọi người đều cho là điềm tốt. Nhiều kẻ tin theo Nhạc » (2).

Nhờ những thủ đoạn như vậy mà Nhạc đã đánh động được lòng dân quê khiến họ ủng hộ ông, theo ông.

Nhưng ngoài những mưu mánh như vừa kể đó, Nhạc cũng có những câu chuyện thật đầy sức hấp dẫn, không những đối với hạng người thường, mà nhất là đối với hạng có tâm huyết, có ăn học. Ông sẽ đả đảo Trương phúc Loan, thuật lại cho mọi người nghe những điều giáo Hiến đã mách cho ông biết về quan Quốc phó. Ông sẽ nêu lên những nét gian tham độc ác của Loan, của tay sai Loan, ông sẽ tô vẽ thêm vào — vì tiếc gì mà không tô vẽ — để thúc giục mọi người căm hờn, uất hận chồng lại với chính quyền thối nát đang bóc lột dân nghèo đói. Rồi, chương trình của ông không phải chỉ gồm có phần tiêu cực. Trừ gian thần, hạ hôn Chúa mà thôi chưa đủ, Nhạc cũng tuyên bố cho ai nấy biết là tham vọng của ông không ngoài tìm cho được minh chúa để thờ. Trong giòng tư tưởng đó, ông và bè lũ ông

(1) *Chính biên Liệt truyện*, q. 30, 1b.
(2) *Dã sử*, q. 6, 6b. Lê Kỷ

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

thường nói: « Con của Thái bảo là Hoàng tôn Dương, nhân hậu, thông minh, ta nên rước lập làm Chúa để ổn định vương thất »(1).

Nói tóm lại, không có phương pháp gì có thể lợi dụng được mà Nguyễn văn Nhạc không cố lợi dụng để gia tăng lực lượng của ông. Nhờ đó, vào năm Tân mão (1771), ông đã có một số đồ đảng khá đông, đóng ở Thượng đạo Tây Sơn. Nói về các thành phần của lực lượng Nhạc bấy giờ, *Liệt truyện* cho tất cả đều thuộc về hạng « vong mạng, nhất thời khoáng hạn, vô lại giả », nghĩa là hạng người không biết gì cương thường đạo lý, hạng chó má dữ tợn, không thể tin cậy được (2). Chúng ta không nên lấy làm lạ khi nghe những danh từ đầy tính cách thóa mạ đó, bởi vì Nhà Nguyễn đã liệt Tây sơn vào hạng ngụy. Chỉ nên ghi nhận rằng như thế không được đúng. Có lẽ *Cương mục* nói tóm tắt và gần sự thật hơn khi sách đó chép rằng: vô lại cập bần chi giả đa tòng chi » (3). Nói cho đích xác, nếu trong đảng viên của Nhạc không khỏi có nhiều người thuộc hạng « vô lại », thì phần đông những kẻ ủng hộ Tây Sơn, họ ủng hộ vì miếng cơm tấm áo, và cũng không thiếu những người có một lý tưởng cao hơn. Chúng ta thấy một số thổ gia và khá giả cũng tham gia phong trào khởi nghĩa, như Nguyễn Thung (4), như Huyền Khê, và sau hơn một ít, như Nhưng Huy, Tứ Linh. Ông Thung chẳng hạn là một tay cộng tác rất đắc lực. Ông đã đi các nơi tuyên truyền cho Nhạc, nên « đồ đảng rất đông, rải rác các hương ấp, đến khi hô lên là đều hưởng ứng, thế lực càng ngày càng mạnh, địa phương không thể chế ngự được » (5).

« **Bọn kẻ cướp hiền lành** ». – Nhưng hỏi chính quyền địa phương làm sao chế ngự được bè lũ của Nhạc? Muốn chế ngự, cần phải có một lực lượng mạnh hơn, và lực lượng ở địa phương không ai bằng dân chúng. Vậy mà dân chúng đã thôi ủng hộ chính quyền để quay về phe Nhạc. Qua những lời tuyên truyền, khi ngoa, khi đúng, của cán bộ phe nổi dậy, dân chúng đã coi chính quyền như là hạng người bóc lột, đang khi quân Tây

(1) *Chính biên Liệt truyện*, q. 30, 2b.
(2) *Ibid.*, 2a.
(3) *Cương mục*, q. 44, 22a.
(4) Đọc Nguyễn Thung đúng hơn là Nguyễn Xuân của các ông Phan trần Chúc (*Vua Quang Trung*, Chính ký, 1957, 15) và Lê Dư (*Nam phong*, số 97, 12).
(5) *Chính biên liệt truyện*, q. 30, 2a.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

sơn lại chứng minh trước mắt họ bọn « kẻ cướp hiền lành » (1). Trong dân chúng, không phải ai cũng nhập đảng, ai cũng nổi dậy. Nhưng những kẻ không hoạt động chống chính quyền, chẳng những không bênh đỡ các quan, mà còn nhìn vào đoàn quân phiêm loạn với một cặp mắt những nhưng, nếu không phải là ủng hộ. Trong những tình trạng như thế, không chóng thì chầy, chính quyền sẵn có phải nhượng bộ cho hạng người mới tới, và nếu tình trạng đó phổ cập, thì một cuộc đảo chính sắp đến nơi. Mà, như chúng ta đã thấy, tình trạng chờ đợi cái mới nầy bầy giờ đang phổ cập, và quân Tây sơn càng dễ bành trướng hơn.

Sự thật, lúc đầu, quân Tây Sơn không sao tránh được danh hiệu kẻ cướp, vì hành động của họ là ăn cướp, ăn cướp của nhà giàu để rồi ăn cướp chính quyền. Nhưng cũng trong buổi đầu, họ là « kẻ cướp hiền lành », mặc dầu về sau tiếng hiền lành đó có thể đổi ra thành độc ác, cũng như tiếng kẻ cướp có thể đổi thành tiếng vua quan. Chúng ta thử nhìn kỹ xem quân Tây sơn đã làm những gì để dân chúng có thể gọi họ được là hiền lành và về phe với họ.

Kể ra, quân Tây Sơn chỉ bắt đầu hoạt động, với một qui mô, vào đầu năm 1773. Khoảng tháng tư năm đó, ban ngày họ vào các chợ, kẻ thì cầm giáo mác, người thì mang cung tên, cũng có kẻ cầm súng, để thị uy. Đối với dân quê, đó đáng lẽ là một hiện tượng dễ sợ. Nhưng họ không sợ, vì họ biết bọn đó không làm hại gì người nghèo, nghĩa là đại đa số. Chủ trương của quân Tây Sơn, ít ra như lời bọn họ nói, là làm cho ai cũng bằng ai, và họ chỉ muốn thi hành chủ trương đó. Nhưng nếu nhà nghèo không sợ, thì nhà giàu sợ. Họ chia nhau đi thăm những người có của, và nếu chủ nhà vui vẻ đem của ra dâng, thì mọi sự êm thấm vì họ đã đạt được mục đích một cách hòa bình. Nhưng nếu gặp phải những tay trọc phú, bo bo giữ lấy tài sản, bầy giờ họ phá phách không còn tiếc xót gì, hễ đổ sang đồ quý họ lấy phân phát sạch cho nhà nghèo, còn gạo cơm và các vật thực khác họ giữ lại cho họ. Những cử chỉ xem ra vô vị lợi nầy không khỏi làm cho đại chúng ca tụng họ. Rồi, chẳng những vào các đám đông để tuyên truyền, hoặc vào các nhà giàu lấy của, quân Tây Sơn còn đi khắp các làng lân cận

(1) Theo lời của linh mục Diego de Jumilla, trong thư đề ngày 15 tháng 2; 1774, tại Tiên đọa, gần Đà-nẵng, viết bằng tiếng Tây ban nha, và dịch ra Pháp văn trong *B.S.E.I.* tập 15, 1940, trang 74.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

bắt hào lý phải phục tùng. Họ đi như vậy, từng toán ba trăm người, đôi khi đến sáu trăm, lùng hết chỗ nầy qua chỗ khác ở vùng sơn cước các tỉnh Qui Nhơn và Phú Yên. Đêm đến, bao giờ họ cũng rút về một chỗ núi gần đó, không ở chung lộn với dân làng (1).

Vào tháng 5, 1773, xảy ra một cuộc đụng độ có thể có một tiếng dội khá lớn. Bấy giờ có một quan nhỏ đi lo việc thu thuế ở Qui Nhơn, có lẽ là đốc trưng Đằng (2). Vì là thời loạn lạc, quan có đem theo một số lính để bảo vệ. Gặp quan, quân Tây Sơn đòi giấy tờ tiền bạc. Khi quan dùng dằng không chịu giao, hai bên xô xát. Quân Tây Sơn bèn đâm cho quan một nhát ở vai bên trái, quan và lính đem nhau chạy trốn bỏ giấy tờ lại và họ mang ra đốt ở đình làng. Những biến cố như thế chắc hẳn đã thấu tai triều Huế, nhưng không ai đếm xỉa gì. Đã lâu quan tuần phủ Qui Nhơn xin quân tiếp viện, nhưng như chúng ta đã biết, Trương phúc Loan cũng như Chúa Duệ Tôn, không ai lo lắng gì. Tin tức về quân Tây sơn hoạt động, chỉ là thêm một dịp nữa cho Loan hối lộ. Sử triều Nguyễn chép rõ: « Năm Quý tị (1773), mùa xuân, Tây sơn Nguyễn văn Nhạc, mở cờ làm loạn. Có tin ở biên thùy cáo cấp, nhưng vì bình yên đã lâu, không phải đánh trận nào, nên tướng sĩ uơn ẻ, kẻ kiếm cớ nầy, người tìm cớ khác đều hoải thác. Loan lại giở thói ăn hối lộ để chỉ định người khác ra trận thay (3). Chính vì Loan muốn dằn dà, định một người để lấy một mớ tiền, rồi định người nữa để lấy mớ tiền nữa, mà chưa biết bao giờ quân Chúa mới vào đến trận địa. Trong lúc đó, quân Tây Sơn càng lâu càng lên mặt hoành hành. Ta thử nghe một người đã sống ở Gia hựu, gần Qui Nhơn, trong tháng 8, tháng 9, năm 1773 (4), kể lại:

---

(1) Cả đoạn nầy chúng tôi kể theo thư của linh mục Diego Jumilla đã nói đến ở trên.

(2) Đốc trưng Đằng, *Chính biên Liệt truyện*, q. 30, 3b.

(3) *Liệt truyện tiền biên*, 6q. 6, 35b.

(4) Như đã chú ở trên, linh mục Jumilla viết thư ở một chỗ gọi là Tiên đọa gần Đà-nẵng, ngày 15 tháng 2, 1774, nhưng lối tháng 8 và tháng 9, 1773, người đã vào vùng Qui-nhơn, đi thăm tín hữu tại đó. Người ở Quảng Nam ra đi là ngày 7 tháng 8, và đến 17 thì đến Gia-Hựu. Người muốn đi thăm tín hữu ở họ Đôn hậu, nhưng người ta không cho; họ đó mấy hôm sau đã bị quân nổi dậy chừng 600 người đến cướp. Người ở lại Gia-Hựu đến chừng 20 tháng 9, lúc Qui nhơn bị Tây sơn chiếm mới vội trở ra Quảng nam. *B.S.E.I.*, 69-70.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

« Lúc đầu, bọn khởi nghĩa đi bộ, rồi đến lối tháng 8, trong bọn họ, có kẻ đi ngựa, người đi cán song, hay đi võng, theo kiểu các quan lớn. Chẳng bao lâu, mỗi toán có một lá cờ hiệu bằng lụa đỏ, dài hơn một mét. Họ cho rao trong các làng rằng họ không phải là kẻ cướp, nhưng họ chiến đấu để vâng mệnh trời và theo lệnh của Thượng sư ». Khi linh mục Diego de Jumilla viết mấy hàng đó (1), nhiều nơi, nhất là ở Quảng Nam, người ta chưa biết rõ thượng sư đó là ai, và còn bàn tán ngược xuôi nhiều. Nhưng đem các điều vừa nhắc lại trên đây, so với *Liệt truyện*, chúng ta thấy được rằng vào cuối tháng 8, đoàn người khởi nghĩa đã ghi được những tiến bộ lớn chẳng những ở ngoài mặt như đi võng, đi cáng, mà ngay ở trong cách tổ chức. Quả thế, các sử gia triều Nguyễn chép rằng: « Mùa thu năm Quý tị (1773), Nhạc từ Tây Sơn đem quân xuống đóng ở Kiên thành, tự xưng là đệ nhất trại chủ, cai quản hai huyện Phù Ly, Bồng Sơn, Nguyễn Thung làm đệ nhị trại chủ, cai quản huyện Tuy Viễn, Huyền Khê làm đệ tam trại chủ, coi việc quân hướng » (2). Với cách tổ chức mới, Tây Sơn đã không ngần ngại cho thiên hạ biết rõ mục đích to tát họ đang theo đuổi, tức là họ không phải là kẻ cướp như nhiều người lầm tưởng, mà « chiến đấu để vâng mệnh Trời và theo lệnh của Thượng sư)». Nói cách khác, họ công khai chống lại chính quyền và để nắm chính quyền. Theo bản phân công giữa Nguyễn Nhạc và Nguyễn Thung, chúng ta thấy rằng bấy giờ họ đã kiểm soát được một vùng khá lớn trong đám dân quê. Để có vây cánh hơn, họ còn mật ước với Nữ chúa Chiêm Thành tên là Thị Hỏa, đóng ở Thạch thành. Trong các trận chiến với quân đội địa phương cũng như rồi đây với lực lượng chính qui từ triều Huế gửi vào, Tây Sơn sẽ cậy nhờ một phần vào đồng minh Chiêm thành và người Thượng họ đã liên kết được.

Một ghi nhận sau hết ở đây, là bấy giờ Nguyễn Lữ và Nguyễn Huệ còn nấp hẳn dưới bóng anh cả, chưa đảm nhận chức vụ gì đáng kể, đang khi Nguyễn Thung và Huyền Khê là những nhân vật khá quan trọng của buổi đầu.

Lấy tỉnh lỵ Qui nhơn. — Những thắng lợi địa phương, sau năm tháng hoạt động, đã đem quân Tây Sơn ra khỏi núi. Đóng ở Kiên thành, tổ chức có trật tự trên dưới, họ không dừng lại đó, nhưng đó là để tiến, và

(1) Xem ghi chú (4) ở trang 72.
(2) *Chính biên Liệt truyện*, q. 30, 2b, 2b-3a

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

tiến nhanh đáng khi bộ đội đáng sợ của triều Chúa chưa kịp gởi vào. Kiên thành là một trại, có trại chủ, trại phó, đệ nhất, đệ nhị đường hoàng, nhưng không có giá trị gì, vì ai biết đấy là đâu. Cốt ý của họ là làm sao chiếm được một chỗ của chính quyền đóng, vừa để làm trụ sở lâu dài, vừa để thêm uy tín — trước mặt nhân dân. Chỗ quân Tây Sơn nhắm vào, không đâu bằng tỉnh lỵ Qui Nhơn, nơi quan tuần phủ Nguyễn đắc Tuyên ngự trị.

Cuộc tấn công Qui Nhơn đã được bố trí khôn khéo làm cho quân thủ thành không kịp đối phó, nhưng các tài liệu thuật lại chuyện nầy không được giống nhau. Ta thử tìm xem sự thực đã có thể diễn ra thế nào. Trước hết, *Cương mục* chép: « Nguyễn Nhạc là người cơ trí. Ngày kia ông tự ngồi vào cũi, sai đồ đảng khiêng đến trấn dinh thưa rằng: « Đã bắt được Nhạc, xin giải đến nạp ». Trấn tướng không biết mưu lừa, mở toang cửa cho vào. Đêm đó, đồ đảng kéo đến ngoài thành. Văn Nhạc phá cũi ra, mở toang cửa thành, đốt dinh, giết trấn tướng, rồi chiếm cứ Qui Nhơn » (1). Sách nầy chỉ nói có bấy nhiêu. Đại ý là chính Nhạc đã lấy thành Qui Nhơn bằng mưu lừa, và giết trấn tướng, không nói rõ trấn tướng đó là ai. Sau *Cương mục*, khi *Liệt truyện* chép lại chuyện Tây Sơn chiếm Qui Nhơn, các tác giả không bài xích rõ rệt kiến giải đó, nhưng hình như họ cho nó không có giá trị, vì họ đem một kiến giải khác thay thế vào và chỉ chép câu chuyện của Cương mục lại bằng chữ nhỏ, giống như lối cước chú ngày nay. Theo *Liệt truyện* thì « ở An tượng có Nhưng Huy, Tứ Linh, cùng với Nguyễn Thung đem một cánh binh hạ phủ lỵ Qui Nhơn. Họ đánh ban đêm, mọi người đều sợ chạy. Tuần vũ Nguyễn đắc Tuyên bỏ trốn » (2). Như thế, người lấy Qui Nhơn không phải là Nhạc, mà là Nguyễn Thung, và quan Tuần vũ trốn đi chứ không phải bị giết. Nếu danh từ trấn tướng của Cương mục có ý chỉ về Tuyên, thì hai tài liệu trái nhau đến hai điều, và chỉ có một chi tiết giống nhau đó là đánh ban đêm. Nếu chỉ có thế, chúng ta không thể đoán được bên nào là đúng, nhưng chúng ta đã có thể nhận được sự thất lý nơi bản văn của Cương mục nói Nhạc ngồi vào cũi. Nghe qua, mưu đó xem ra cao, nhưng xét lại nó rất phi phỏng trong thực tế. Quả thế, Nhạc lúc đó đã là một tên giặc công khai, nên quan Tuần vũ phải coi việc

(1) *Cương mục*, q. 44, 22b. Ở tờ 24a sách nầy chú về Qui nhơn không đúng. Sách nói: Cô Chà bàn thành, tại Bình định, Tuy viễn huyện ». Đến 1776, Nhạc mới dời đến Chà-bàn. Bấy giờ còn ở thôn Châu thành.
(2) *Chính biên Liệt truyện*, q. 30, 3a

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

bắt được Nhạc là một điều quan trọng. Nói thế, nghĩa là trong trường hợp người ta khiêng Nhạc đến, Nguyễn đắc Tuyên không thể để thờ ơ. Chắc chắn ông phải xem xét kỹ, và nếu ông không giết đi để lấy đầu gửi về triều đình dâng công, thì ít ra công cũng không để Nhạc y nguyên trong cũi riêng của Nhạc, nhưng bắt xiềng xích lại, bỏ vào trong ngục, và cho canh phòng cẩn thận. Như thế, Nhạc làm sao ban đêm dễ dàng thoát ra được để « đại khai thành môn » ? Nếu Nhạc là người « đa cơ trí » như sách nói, chắc Nhạc không có những hành động quá phiêu lưu như vậy.

Nhưng để giải quyết vấn đề nầy, chúng ta còn có một tài liệu thứ ba do linh mục Jumilla để lại. Nhà truyền giáo đó chép: « Đã qua 20 ngày kể từ khi họ tuyên bố chiến đấu, bỗng một buổi sáng, vào khoảng trung tuần tháng 9, hai toán quân vây dinh quan Tuần vũ Qui Nhơn và chiếm lấy thành. Quan Tuần vũ vội vàng chạy trốn, không kịp mặc quần áo, chỉ đủ thì giờ để mang theo chiếc ấn vì đó là dấu chỉ chức quan của ông. Quân lính của ông cũng chạy theo ông. Ông hấp tấp quá nên đánh rơi mất chiếc ấn. Ông trốn ở làng Tam Quan, cách dinh ông chừng hai ngày đường. Vợ con ông bị bỏ ở lại. Bọn khởi nghĩa không làm hại gì các người đó, chỉ lấy khí giới, của cải, và đốt dinh » (1). Đọc đoạn nầy, cũng như đọc cả thư dài, người ta có cảm tưởng rằng tác giả đã kể lại sự kiện một cách chắng những rành mạch, mà còn khác quan, biết làm sao, nói làm vậy. Rồi Gia Hựu, chỗ ông ở lúc biến cố xảy ra, và Qui Nhơn không cách nhau bao xa. Hơn nữa, như nhiều chỗ khác làm chứng, ông là một người ở trong địa vị để biết các việc như thế, và ông không kể lại việc gì nếu ông không biết rõ. Bấy nhiêu tính cách nơi người thuật chuyện có thể làm cho chúng ta tin vào lời thư ông viết. Và xét ra lời nầy phù hợp với bản văn của *Liệt truyện* hơn là của *Cương mục*. Ở đây, không nói đến Nguyễn Nhạc, mà nói đến hai toán quân, nó ăn hợp với quân của Nhưng Huy, Từ Linh và của Nguyễn Thung. Ở đây không nói đến quan Tuần vũ bị giết, mà nói quan chạy trốn. Chỉ có một chỗ hơi khác, đó là ở đây nói việc chiếm thành xảy ra buổi sáng. Nhưng xét kỹ, có nhiều chi tiết cho biết rằng buổi sáng đây có nghĩa là rất sớm, nói cách khác, việc đã bố trí ban đêm mà tờ mờ sáng thì phát động, ví dụ sự vội vàng chạy trốn của quan tuần vũ, chẳng hạn, không thể nào đến nỗi như thế, nếu biến cố xảy ra ban ngày, vì nếu vậy, người ta có thể biết

(1) *B.S.E.I.*, tập 15, 74.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

trước lâu hơn và ra đi với một hành lý khá hơn. Việc không kịp thay áo lại là một chứng nữa. Nếu người ta để ý đến chỗ không kịp thay áo, là bởi áo của quan mặc khi chạy không hợp với y phục quan thường bận ban ngày, hay nói cho rõ hơn, bấy giờ quan còn bận bộ đồ ngủ. Vậy theo ý chúng tôi, thì đang khi Nhạc còn ra ở miền Phù Ly Bồng Sơn, tức là chỗ theo bản phân công ông có nhiệm vụ phải kiểm soát, Nguyễn Thung ở Tuy Viễn đã cùng với sự trợ lực của Nhưng Huy, Tứ Linh, ban đêm kéo ngầm quân đến vây thành Qui Nhơn và vừa sáng đã tấn công chiếm cứ phủ lỵ; quan tuần vũ cùng bộ hạ vội vàng tẩu thoát ra Tam quan.

Biến cố Qui Nhơn có nhiều hậu quả quan trọng cho cả bên thắng cũng như bên bại. Triều Chúa cố nhiên bị xúc động mạnh sẽ gửi quân vào chống lại bọn phiến loạn. Còn quân Tây Sơn, một khi đã làm chủ phủ lỵ, sẽ không khó khăn gì trong việc kiểm soát toàn tỉnh. Nguyễn Nhạc được tin mừng, hăng hái đem quân đánh đến các làng Cần Dương và Đạm Thủy, vì ở đó có kho do Khâm sai Lạng và đốc trưng Đằng gìn giữ. Thấy địch đến, Lạng và Đằng bỏ chạy nhưng bị quân của Nhạc đuổi kịp giết chết. Sau đó Nhạc khải hoàn về Qui Nhơn, phân đặt năm đồn, là trung, tiền, hậu, tả hữu, đề phòng bị (1). Ông cho thuộc hạ lùng qua các huyện, bắt các quan, nhất là những kẻ có tiếng độc ác đối với dân chúng, và đem về hành hạ. Trái lại, tù phạm, bất cứ vì tội gì, ông cho tha hết. Thuộc hạ ông tản ra các làng xã, cho đến những xóm nhỏ, bắt phải theo Tây Sơn cùng thu sổ sách để đốt. Ông ra chỉ thị bãi bỏ mọi thứ thuế, chỉ trừ một khoản đã quen thu lâu đời về trước, kể từ khi ở Bắc hà mới di cư vào, là những người có điền thổ, thường niên phải nộp một quan năm. Chỉ thị đó làm cho dân chúng hoan hô nhiệt liệt.

Quân Tây Sơn cũng cho người vào chiếm tỉnh Phú Yên và cũng đốt dinh, lấy của, nhưng không phá phách dân chúng như ở Qui Nhơn. Bấy giờ trên bãi biển dài, họ cho canh phòng rất cẩn mật. Từ đó, triều đình Chúa bị cắt đứt liên lạc với các dinh trấn miền Nam, cả trên đường bộ, cả dưới thủy, chỉ có những thuyền chạy rất xa ngoài khơi mới đi lọt được.

Thấy Qui Nhơn thất thủ, quan cai trị Quảng Ngãi, một đàng phi báo triều đình, đàng khác cất quân vào tiếp cứu sợ kẻo phong trào nổi dậy chóng

(1) *Chính biên Liệt truyện*, q. 30, ab.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

lan đến tỉnh nhà. Chính quan ra cầm quân, có năm voi dự chiến. Quan gặp địch quân khi vào đến chừng nửa tỉnh Qui Nhơn. Cuộc xung đột xảy ra với sự thiệt hại nặng về phía quân Quảng Ngãi. Quan bỏ phi ngựa tẩu thoát. Tây Sơn thâu được nhiều khí giới và voi. Bấy giờ là tháng 10. Sau trận đó, Nhạc càng nắm chặt trong tay các tỉnh Qui Nhơn và Phú Yên. Ông đặt quan chức cai trị cả lĩnh thổ đó và canh phòng đường biển rất nhặt.

Đến đây, hết một giai đoạn của cuộc khởi nghĩa Tây Sơn, giai đoạn tranh đấu với chính quyền địa phương. Đó là những bước đầu, những bước đầy e ngại, khó khăn. Nhưng họ đã vượt qua một cách dễ dàng oanh liệt. Kết quả thâu lượm được, một phần do sự khôn khéo của trại chủ Nguyễn Nhạc, do chính sách thân dân, lấy của nhà giàu phân phát cho người nghèo, bãi bỏ thuế má, nhưng một phần cũng là do sự thối nát của chính quyền, từ trong triều đình cho ra đến các cấp tỉnh huyện. Họ ươn hèn, không để phòng kịp thời, đến nỗi người ta đồn rằng Chúa đã nói: « Trộm cướp nổi dậy phá phách dinh thành, nào quan hệ gì ? » (1)

Nhưng nay thế lực của Tây Sơn bành trướng quá mạnh mẽ, triều Chúa đã thấy rõ sự nguy hiểm, bộ đội chính qui tất sẽ từ Huế lên đường vào dẹp giặc. Hỏi Nguyễn Nhạc liệu có tục thắng được như thế mãi không ?.

NGUYỄN PHƯƠNG

(1) *B.S.E.I.*, tập L5, 1940, 75.

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

ĐÍNH CHÍNH

Trong bài « **Từ quyền cai-trị người đến sự quản-trị tài vật** » của ông Phan-văn-Thiết đăng Đại-Học số 1 năm 62 tức số 25, ở trang 79 giòng 25, xin đọc là:

. . . không phải vì tự do, **mà vì phải đàn áp đối phương. Ngày nào người ta có thể nói đến tự do**, ngày đó...

và trang 89, giòng 14, xin đọc:

Sự bóc lột **chính trị có khi nặng khi nhẹ trong lịch-sử, bởi vì mức độ của sự bóc lột bị** lệ thuộc ở nhiều yếu tố...

***

Trong bài « **Thành-Trì-Chí của Trịnh-hoài-Đức** » của ông Trần-kinh-Hòa, ở trang 138 giòng 15,16 xin đọc:

Bình sinh nhất trích **tâm** thường lệ
Bất **khắp** trung thần, **khắp** loạn thần.

Vậy xin đính chính lại cho đúng và thành thật **cáo** lỗi cùng bạn đọc và tác giả.

Tạp-chí Đại-Học

CHÚ Ý

Bắt đầu từ năm 1962, tạp-chí Đại-Học sẽ đánh số trang đầu đến cuối năm. Số 1 từ trang 1 đến 180. Số 2 từ trang 181 đến 340...

Như thế, cuối mỗi năm, quý vị độc giả sẽ có một bộ Đại-Học từ trang đầu đến chót, rất tiện cho việc tra cứu, tìm tòi v.v...

ĐẠI-HỌC

HỘP THƯ TÒA SOẠN

Tạp chí ĐẠI-HỌC vừa nhận được tập « **QUÂN TRUNG TỪ MỆNH TẬP** » của Nguyễn-Trải (toàn-bộ) dày 22 trang, do ông LÊ-HỮU-MỤC giới-thiệu và phiên-dịch.

Chúng tôi xin cảm ơn dịch-giả và trân trọng giới thiệu cùng độc giả Đại-Học.

ĐẠI-HỌC

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

CÙNG QUÝ VỊ ĐỘC-GIẢ

Tạp-Chí Nghiên-Cứu ĐẠI-HỌC Huế xin chân thành cám ơn quý Vị có tên sau đây đã gửi tiền về Tòa-soạn ủng hộ hoặc mua dài hạn Tạp-chí :

(tiếp theo các kỳ trước)

Ô. Huỳnh-Nhuận, Qui-Nhơn	120$
— Nguyễn-văn-Hoài Trưởng Ty Điền Địa Bình Dương	180$
— Đinh-thế-Sỹ, Dân-biểu Quốc-hội	120$
LM. Huỳnh-Tòa Qui-Nhơn	120$
— Lacratelle Đa-lạt	120$
— Phan-văn-Đài Đà-lạt	160$
Ô. Nguyễn-xuân-Nghệ Đà-Nẵng	240$
— Bùi Trâm KBC. 4.100	120$
— Nguyễn-thành-Huệ, Saigon	100$
— Nguyễn-văn-Hổ, Long-Xuyên	120$
LM. A. Thiện Giáo Hội Chủng Viện Saigon	120$
Ô. Phạm-văn-Lắm, Định-Tường	240$
— Phan-quang-Đông, Huế	120$
LM. Bùi-vĩnh-Phước, Saigon	240$
Ô. Trần-gia-Thoại Đà-Nẵng	120$
Tòa Hành-chánh Khánh-Hòa, Nha-Trang	360$
LM. Bùi -văn-Thủ, Chợ-lớn	400$
Tòa Đại-biểu Cao-Nguyên, Banmêthuột	480$
Ô. Trần-quang-Ngọc, Dân-biểu Quốc-hội Huế	120$
— Lê-đức-Ân, Huế	120$
— Lê-văn-Hàm, Tuy-Hòa	120$
— Phó-quốc-Lập, Saigon	40$
— Nguyễn-tấn-Lang, Bình-định, Qui-Nhơn	120$
Thiếu-tá Nguyễn-văn-Ý KBC. 4.124	370$
Ô. Bùi sơn Duân, Saigon	120$

(còn nữa)

ĐÃ CÓ BÁN :

TOÁN THI ĐỆ TỨ

của NGUYỄN-ĐÌNH-HÀM

Giá : 35$ và 40$

TOÁN HÌNH HỌC ĐỆ NHẤT

của BÙI-NGOẠN-LẠC

Giá : 60$

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục

NHÀ XUẤT-BẢN ĐẠI-HỌC

ĐÃ PHÁT HÀNH :

TRIẾT HỌC NHẬP-MÔN

(Introduction à la Philosophie)
của KARL JASPERS

Giá : 60$

NGUỒN GỐC VĂN MINH V.N.

của Giáo-sư O. R. T. JANSÉ

Giá : 32$

CHINH PHỤ NGÂM

và

TÂM THỨC LÃNG MẠN CỦA KẺ LƯU ĐÀY
của LÊ-TUYÊN

Giá : 95$

AN-NAM CHÍ-LƯỢC

của LÊ-TẮC

Giá : 350$

MỤC LỤC CHÂU BẢN TRIỀU NGUYỄN

TẬP THỨ I — TRIỀU GIA-LONG

Giá : 250$

Giá đặc biệt đối với Sinh-viên Saigon, Đà lạt, Huế
AN-NAM CHÍ-LƯỢC 150$
MỤC LỤC CHÂU BẢN TRIỀU NGUYỄN 100$

NHÀ XUẤT-BẢN ĐẠI-HỌC
SỐ 1B, ĐƯỜNG HOÀNG-HOA-THÁM — HUẾ

GIÁ : 20$

Bản số hoá 2016: DCVOnline.net | Nguyễn Văn Lục